

Université Toulouse Jean Jaurès

UFR Histoire, Art et Archéologie

Master Sciences de l'Antiquité

**Les figures féminines régulatrices du destin des
guerriers dans la mythologie classique et dans
la mythologie germanique**

Emma Arriuedarré

Mémoire Master 1 Recherche

Préparé sous la direction de Corinne BONNET, Professeur d'Histoire grecque et
Daniel LACROIX, Professeur de Littérature médiévale

Année 2015-2016

Je voudrais dédier ce mémoire à Marie-Françoise Marein, Professeur de langues anciennes à l'UPPA, qui a toujours cru en moi, lorsque je n'en étais moi-même plus capable. Ce mémoire n'aurait jamais pu aboutir sans son indéfectible soutien.

Remerciements

Je tiens en premier lieu à remercier mes directeurs de recherches, Corinne Bonnet et Daniel Lacroix pour leurs relectures attentives et leurs corrections, pour les nombreux conseils, le temps et la patience qu'ils m'ont consacré.

Je voudrais aussi remercier Madame Brigitte Daries, Professeur de langue grecque à l'UPPA, qui m'a transmis son amour pour la langue d'Homère ; Madame Sophie Pariente, Professeur de Français au lycée Louis Barthou Pau ; Monsieur Christophe Bord, professeur de Scandinave à l'UT2J ; ainsi qu'Aurélié Falaix, étudiante en Master 2 Sciences de l'Antiquité à l'UT2J.

Toutes ces personnes ont, à leur manière, contribué à l'élaboration de ce mémoire.

Il me faut ensuite remercier mes parents qui, sans toujours comprendre mon parcours, m'ont toujours soutenue et poussée à faire des études qui me passionnent. Ce mémoire existe d'abord grâce à eux.

Enfin, je souhaiterais remercier l'homme qui partage ma vie, Kévin, sans qui je n'aurais pu terminer mon travail. Ses nombreuses explorations au travers de *L'Iliade* m'ont permis de finaliser ce mémoire à l'autre bout de l'Europe.

Introduction

« Les divinités féminines du destin ne se trouvent pas au centre d'un grand récit mythique, ni dans la littérature antique, ni dans les œuvres plus récentes. D'emblée leur statut n'est donc pas comparable à celui d'Œdipe, d'Electre ou d'Orphée. »¹

Dans sa thèse² publiée en 1999, Sylvie Ballestro-Puech cernait déjà toute la difficulté d'étudier les figures féminines relatives au destin. Puisqu'à l'instar des héros, elles n'ont pas de récits mythiques contant leurs histoires, c'est au travers des œuvres qui nous racontent les gestes des héros que nous devons aller les chercher. Pour ce faire, nous nous intéresserons donc à deux œuvres majeurs pour les cultures européennes ; l'*Illiade* d'Homère³ et *La Völsunga Saga*⁴ dont l'auteur nous est inconnu. Elles sont toutes deux l'aboutissement d'une longue tradition orale et, en conséquence, elles sont le fruit de diverses versions, d'un tissu de récits multiples. Tout d'abord, l'*Illiade*. Nous en connaissons plusieurs variantes cependant, celle dite de référence est la « Vulgate alexandrine » établie en Égypte dès le III^e siècle avant notre ère. C'est à partir de ce manuscrit que dérivent toutes les traductions. *La Völsunga Saga* est quant à elle, composée à partir de poèmes rassemblés dans le *Codex regius* de l'*Edda poétique*, très probablement établie au XIII^e siècle de notre ère. Toutefois elle ne compose pas la seule version que nous connaissions de la légende de Sigurdr, l'un des héros principaux de la saga, qui fera l'objet d'une étude dans ce mémoire. En effet, *La Saga de Théodoric de Vérone* et *La chanson des Nibelungen*, rédigées également

¹ S. Ballestro-Puech, *Les parques, essai sur les figures féminines du destin dans la littérature occidentale*, Toulouse, Edition Universitaire du Sud, 1999, p.14.

² *Ibid.*

³ Homère, *L'Illiade*, Trad. P. Mazon (en trois volumes), Paris, Les Belles lettres, 1998.

⁴ Pour ce faire, nous utiliserons l'ouvrage de Régis Boyer, *Sagas légendaires islandaises*, Famagouste, Paris, Anacharsis, 2012 ; dans lequel se trouve notre saga sous le titre de « Saga des Völsungar, Völsunga Saga ».

au XIII^e siècle de notre ère, nous donnent d'autres variantes concernant ce héros, dévoilant diverses influences germaniques et chrétiennes. Quoi qu'il en soit, ces deux récits sont perméables et se sont modifiés tout au long de leur transmission.

Puisqu'il s'agira pour nous d'étudier la manière dont les figures féminines régulent le destin des héros, intéressons nous d'abord aux protagonistes de l'enquête. Les figures féminines sur lesquelles notre attention va se porter sont toutes de natures divines et en relation étroite avec le destin. Curieusement, ce sont très souvent, mais pas de façons systématiques, des déesses vierges. Puisque, nous l'avons vu, aucun récit ne fait d'elles les personnages majeurs de l'action, mais qu'elles sont présentes et actives aux travers de héros, dont elles administrent la destinée, leur étude devra donc passer par celle de la relation qu'elles entretiennent avec ces guerriers et de la façon dont elles interviennent dans leur destinée. Ces guerriers ont le statut des héros, c'est-à-dire qu'ils sont « ceux dont les générations futures chanteront les destins.⁵ », des êtres qui, intrinsèquement, en raison de leur origine, possèdent un destin exceptionnel. Leur statut de héros les situe en effet à mi chemin entre l'humain et le divin⁶, ce qui fait d'eux des êtres à part. De ce point de vue, il faudra essayer de comprendre comment et dans quel but se forment ces couples étranges entre des guerriers, figures fortes et viriles et des divinités féminines dont la place semble être loin des combats. Pour répondre à ces questions, notre étude visera à comparer deux couples : Athéna et Achille, couple capital de l'*Iliade*. Achille, fils de Thétis (une Néréide) et de Pélée, roi de Phthie, est le plus remarquable des héros achéens de la guerre de Troie. Orgueilleux, capricieux, sa légendaire colère⁷ contre Agamemnon (qui reste un des épisodes les plus célèbres de l'œuvre) le pousse à quitter le combat jusqu'à que la mort de son ami Patrocle l'y ramène. Aimé des dieux il reçoit régulièrement leur aide, Athéna étant d'ailleurs son adjuvant principal. Cette dernière, fille de Zeus, tout droit sortie (armée et

⁵ Trésor de la Langue Française ; Héros, Héroïne ; <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>.

⁶ Il faut en effet rappeler que dans la mythologie grecque les héros sont issus d'une union entre un dieu (ou une déesse) et un humain. Quant aux héros scandinaves, même s'ils n'ont pas de parenté directe avec un dieu, ils possèdent souvent une généalogie commune avec Odin.

⁷ Qui est l'épisode sur lequel débute l'œuvre. Achille furieux après qu'Agamemnon lui ait pris Briséis sa captive, demandera à Zeus d'accorder la victoire aux Troyens jusqu'à que celui-ci se décide à retourner au combat.

casquée) du crâne de son père, est, elle aussi connue pour son caractère rebelle. Dans l'*Illiade*, elle ne cesse de tenir tête à son père et de contester son autorité. Avec Héra (l'épouse de Zeus) elles sont les ferventes supportrices des Achéens, et interviendront de nombreuses fois auprès des hommes, surtout d'Achille. Ce dernier, avant même d'aller combattre à Troie, est informé de son destin qui est de mourir au combat, ce dont il sait qu'il tirera une gloire éternelle.

Sigurdr et Brynhildr constituent, pour leur part, le couple majeur du second récit que nous étudions, *La Völsunga Saga*. Sigurdr est l'un des plus célèbres héros de la mythologie nordique, notamment connu grâce à l'épisode du *Fåfnismål*⁸ où ce dernier tue le dragon Fåfnir (ce qui lui vaudra son surnom de « Meurtrier du dragon »). Un autre épisode très célèbre de la vie du héros, le *Sigrdrifumál*⁹ retiendra plus particulièrement notre attention puisque c'est durant ce dernier qu'il rencontre Brynhildr. Cette dernière est une valkyrie, vierge guerrière (*skjaldmær* : fille au bouclier) au service d'Odin, chargée de récupérer les guerriers sur les champs de bataille afin de les mener jusqu'au *Valhalla*¹⁰. Elle est obligée par Odin, à qui elle a désobéi¹¹, à rester sur Terre et épouser un homme. Rapidement, les deux protagonistes tombent amoureux et se promettent fidélité. Mais le destin en a décidé autrement et le sort tragique des amants est scellé.

Le destin et ses diverses déclinaisons sont donc placés au centre de la relation qui unie les couples que nous avons retenus. Le destin pourrait, de manière préliminaire, se définir comme une « puissance extérieure à la volonté humaine, qui selon certaines croyances régirait l'univers en fixant de façon irrévocable le cours des événements. »¹². Toutefois, pour comprendre ce qu'est la notion de destin, nous ne pouvons nous satisfaire de cette seule définition et nous devons nous attacher à la manière dont le destin « travaille » les récits et les personnages. De manière significative, chez les Grecs comme chez les

⁸ *Codex Regius*.

⁹ *Codex Regius*.

¹⁰ Sorte de « paradis » viking, aussi appelé *Valhöll*. Lieu où les guerriers valeureux sont amenés par les valkyries pour se battre au côté d'Odin durant la bataille finale du *Ragnarök* (destin final des puissances).

¹¹ Brynhildr a laissé la vie sauve au guerrier qu'Odin lui avait demandé de rapporter au *Valhalla*.

¹² Le Trésor de la Langue Française ; Destin ; <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>.

Scandinaves, la force du destin semble donner lieu à deux personnifications. Tout d'abord la *Moïra* grecque, dont le nom dérive du verbe *μειρομαι* « recevoir une part », qui a formé de nombreux dérivés s'appliquant au sens de « destin », « part »... mais qui donne surtout naissance aux Moires, divinités féminines qui « président à ce mélange de bien et de mal qui est l'apanage de la conduite humaine¹³. » Chez Homère, *Moirai* signifie déjà « la part », « la partie », « le destin » et les Moires sont également citées. Concrètement, nous pouvons donc définir la *Moirai* comme la loi qui s'impose à chacun, la part de bonne ou de mauvaise fortune. Parallèlement, il y a la *Máttir ok mégin* des Scandinaves, *Mátt*, littéralement « mesure de ce dont on est capable » ; puis *mégin*, « aptitude », « pouvoir », « capacité de chance »¹⁴. Nous pourrions donc la définir comme la force, le destin propre à chaque homme¹⁵.

La thématique du destin, telle que nous venons d'esquisser sa portée nous ouvre diverses pistes d'enquête et nous pousse à nous demander de quelle manière s'articule le destin des héros et celui des dieux, ainsi que leur puissance respective. Les héros nous l'avons vu, se définissent par un manque de séparation claire et nette avec la sphère divine, puisqu'ils appartiennent à la fois au monde humain et au monde divin. Ils ont accès à un destin *post mortem* particulier, sans pour autant, sauf rare exception, accéder à l'apothéose. Néanmoins cela nous force à nous demander où se trouvent les limites de la destinée des hommes communs et des héros ? Et par ailleurs, comment les dieux, instance plurielle complexe, gèrent-ils le destin des uns et des autres ? Après tout, les Grecs n'ont-ils pas inventé la notion d'*ὑβρις*¹⁶ pour les hommes dont la démesure les conduit à vouloir plus que ce que la *Moïra* leur a accordé en termes de destinée donc de renommée, réputation... La langue norroise exprime la notion de « destin » par *ordstir*, littéralement : « agitations de paroles¹⁷ ». Le destin évoque donc également

¹³ V. Pirenne-Delforge et G. Pironti, « Les Moires entre la naissance et la mort : de la représentation au culte », *Des Fata aux Fée*, p.93-114.

¹⁴ R. Boyer, *l'Edda poétique*, Paris, Fayard, 1974, p. 17.

¹⁵ Notons également chez les Scandinaves, la présence de divinités féminines, les Nornes, chargées tout comme les Moires grecques de présider au destin du nouveau-né.

¹⁶ Pour aller plus loin Cf. <https://archive.org/stream/Dictionnaire-Etymologique-Grec/Chantraiine-DictionnaireEtymologiqueGrec#page/n1168/mode/1up>

¹⁷ R. Boyer, *l'Edda poétique*, p. 21-22.

ce que les hommes, les générations futures chanteront au sujet des guerriers, en rassemblant des paroles.

À ce stade de notre exposé, il nous est impossible de fournir une définition satisfaisante répondant à toutes nos interrogations. Notre mémoire se fixe notamment pour objectif de mieux comprendre comment Grecs et Scandinaves pensaient la notion de destin¹⁸, comment elle permettait d'articuler l'action des hommes et celle des dieux ; ce que les relations entre les divinités féminines et les guerriers, mais également entre les divinités féminines et leur dieu souverain, nous révèlent sur la manière dont les hommes — qui écoutaient et racontaient les mythes et légendes dans lesquels elles apparaissent — pensaient leur propre destinée.

Pour ce faire, nous allons tout d'abord d'établir une problématique plus précise, puis nous nous chargerons de présenter et d'analyser de manière synthétique les recherches actuelles portant sur notre sujet. Il ne faudra pas s'étonner du manque de densité de cet état de la question. En effet notre sujet étant relativement original, la recherche autour de celui-ci nous demande d'en explorer les différents thèmes et ne nous permet pas d'aborder la question dans son ensemble. Ensuite, la première partie du mémoire consistera en une étude spécifique et approfondie des deux sources mobilisées afin de les contextualiser et d'en saisir les enjeux. Puis nous poursuivrons par une seconde partie qui sera consacrée à l'étude des couples guerriers-divinités dont nous avons fait état précédemment, mais également à une étude des relations que les déesses du destin entretiennent avec le dieu suprême, afin de comprendre la relation qui unit à la fois, les hommes, les dieux et le destin, et la manière dont celle-ci est mise en scène dans les textes.

Quelques mots s'imposent sur notre méthode. Une étude comparative des mythologies grecques et scandinaves, doit naturellement beaucoup à l'œuvre de Georges Dumézil¹⁹. Les deux mythologies prises en compte sont en effet issues de

¹⁸ Mais également de comprendre comment il est administré, par quelle instance et quelles sont les limites de sa force.

¹⁹ *Infra.* p. 15-16.

deux civilisations indo-européennes qui ont en conséquence des caractéristiques communes. En outre dans un de ses ouvrages²⁰, Pierre Carlier souligne l'existence de schémas épiques universels qui sont responsables des similitudes que nous tenterons d'approfondir dans notre exposé. Cependant, à l'inverse de Georges Dumézil, notre dessein n'est pas de rassembler les constructions épiques, les héros et les dieux sous la gouverne d'une tri-fonctionnalité²¹ trop réductrice. Le choix d'une méthode comparée, se justifie par la volonté de faire transparaître toutes les différences, les oppositions qui se construisent entre ces deux mythologies. Pénétrer au cœur de leurs structures de pensées, de leurs représentations nous permet de faire état de l'extrême richesse de l'imagination des hommes, qui au-delà de leurs schémas universels ont su construire des mythes et légendes si différents.

Il nous faut enfin faire une dernière petite mise au point concernant la graphie. Pour plus de simplicité et de clarté pour notre lecteur — certainement peu habitué à la graphie noroise — nous avons décidé de quelque peu simplifier les noms en choisissant de ne pas redoubler les consonnes finales. De plus, nous avons choisi d'utiliser l'alphabet usuel en faisant disparaître les lettres telles que ð ou þ.

²⁰ P. Carlier, *Homère*, Paris, Fayard, 1999.

²¹ *Infra.* p. 15-16.

État de la question

Rendre compte des états de la recherche non seulement en ce qui concerne les études mythologiques mais également au travers d'une méthode comparative n'est pas tâche aisée. Nous serions tentés dans un premier temps d'exposer côte à côte les travaux menés sur chacune des mythologies, néanmoins nous passerions à côté du véritable intérêt de notre méthode comparative. En effet, celle-ci nous permettra sans aucun doute de mettre en lumière des éléments qui tantôt se rapprochent, tantôt s'opposent, mais qui bien souvent ne se délimitent pas si clairement dans deux cultures à priori fondamentalement différentes.

Il est néanmoins essentiel de commencer par délimiter un chemin d'étude. Dans un souci d'effectuer un travail rigoureux et une recherche exhaustive, notre réflexion se portera sur la mythologie grecque puis sur la mythologie scandinave dont le rayonnement fut incontestable dans respectivement, le monde classique et germanique. Pour ce faire, nous nous appuierons sur les textes de *Illiade* d'Homère puis la geste de Sigurdr, comme nous l'avons plus précisément mentionné dans notre introduction.

En 1980, le centre de recherches mythologiques de l'université de Paris X, organisait déjà un colloque : *Visages du destin dans les mythologies*²², où les chercheurs s'interrogeaient sur ces divinités, déesses du destin ou en rapports étroits avec celui-ci. L. Stella affirmait alors l'existence d'une souche indo-européenne commune pour ces divinités régulatrices du destin²³ (théorie défendue par Georges Dumézil notamment). Cependant, la question qui va diviser, et qui divise encore les chercheurs, est celle de la place des divinités vis-à-vis du destin. Les dieux sont-ils des serviteurs de cette grande puissance ? Simples garants de l'ordre établi par le Destin ? Ou bien, Zeus et Odin sont-ils les seuls rois, maîtres suprêmes de l'univers et décisionnaires du destin de tous ?

²² Centre de recherches mythologiques (Nanterre) *Visages du destin dans les mythologies* [Texte imprimé] : mélanges J. Duchemin : actes du Colloque de Chantilly, 1er-2 Mai 1980 / [organisé par le] Centre de recherches mythologique de l'Université de Paris X, publiés par François Jouan ; Collection d'études mythologiques, Paris, Les belles lettres, 1983, 268 p.

²³ *Ibid.*

À ce sujet, la mythologie scandinave donne une réponse indiscutable : personne n'échappe à son destin. Pas même les dieux. Dans sa longue partie introductive de *l'Edda poétique*, Régis Boyer explique²⁴ que chaque homme est gratifié de sa *Màttr ok megin*²⁵, qui correspond à la capacité, au quota de chance, à la destinée que chaque homme se doit de porter au plus haut et de réaliser. Il en est de même pour les dieux, qui contrairement aux divinités homériques, ne sont pas immortels. Ils ne pourront échapper au *Ragnarök*²⁶. Finalement, ce sont les dieux de *l'Iliade* qui sont sujet à débats. Dans l'article²⁷ qu'il a rédigé pour l'ouvrage collectif, *Les dieux et les hommes*²⁸, André Hirt nous révèle qu'il existe un destin pour les hommes puis un autre pour les dieux²⁹. Il dévoile ainsi que chacune des deux races est soumise à des règles qui diffèrent selon que l'on soit un homme ou que l'on soit un dieu. Toutefois, toujours lors du colloque énoncé précédemment³⁰, Jacqueline Duchemin présente Zeus comme Dieu suprême qui n'obéit qu'à son bon vouloir et est donc maître du destin. Théorie, pourtant contredite par certains comme Michel Woronoff dans son article *l'Iliade d'Homère*³¹, où ce dernier écrit à contrario que Zeus doit obéir au destin. Il est également rejoint par Gilbert Andrieu qui, dans son œuvre *Les demi-dieux*³², affirme que les divinités sont là pour faire accomplir ce que le destin décide. Nous reviendrons donc sur ce questionnement dans notre mémoire³³ et tenterons de déterminer, au moyen d'une analyse des relations des divinités avec le Destin, vers quelle théorie il semble le plus juste de se rapprocher.

Dans un second temps, nous ne pouvons prétendre à une étude comparative sans étudier plus attentivement sur les travaux de Georges

²⁴ R. Boyer, *l'Edda poétique*, L'espace intérieur, Paris, Fayard, 1974, 1992², p. 16-18.

²⁵ *Infra*. Introduction : p. 10.

²⁶ R. Boyer, *l'Edda poétique*, p. 501-503.

²⁷ A. Hirt, « Les Grecs et nous, les dieux et les hommes », in P. Guisard et C. Laizé (sous la direction de), *Les Dieux et les Hommes*, Paris, Ellipses, 2010, p. 3-39.

²⁸ P. Guisard ; C. Laizé, (sous la direction de) *Les dieux et les hommes*, Cultures antiques, Paris, Ellipses, 2010, 453 p.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Visages du destin dans les mythologies*.

³¹ M. Woronoff, « Iliade d'Homère », Armand Colin, in *L'héroïsme* (Prépas l'épreuve de français, Paris, 2000) p. 35-80.

³² G. Andrieu, *Les demi-dieux : les enseignements cachés de la mythologie grecque*, Paris, l'Harmattan, 2013, 229 p.

³³ *Infra*. Chapitre 2, II, p. 37-38.

Dumézil, que nous avons déjà mentionné. Ce dernier produisit des travaux considérables dans le domaine comparatiste notamment, au travers de son œuvre majeure *Mythe et épopée*³⁴. La théorie principale de George Dumézil est la répartition tripartite des sociétés anciennes, tant sur le plan humain que divin. Il propose de découper les mythologies indo-européennes en trois fonctions différentes et complémentaires. La fonction guerrière, la fonction religieuse et la fonction économique. Durant des années, nombres de chercheurs ont donc analysé toutes les mythologies et les sociétés indo-européennes en suivant ce schéma. Il est indéniable que suivre cette tradition dumézilienne est tentant. Cependant, au vu des progrès de la recherche, force est de constater que la trifonctionnalité ne peut s'appliquer complètement ni à la mythologie grecque, ni à la mythologie scandinave et qu'il s'agit d'un concept obsolète. Bien que ces mythologies présentent des similitudes par leur caractère indo-européen ; nous l'avons expliqué dans notre introduction, l'intérêt de la méthode comparative sera justement dans sa capacité à desseller toutes les différences.

En ce qui concerne la relation entre les guerriers et les divinités féminines régulatrices de leur destin, peu d'études existent à ce jour. Il faut cependant citer la thèse de Sylvie Ballestra-Puech³⁵, qui analyse brillamment les divinités féminines du destin dans toute la littérature de l'Europe, ainsi que l'acte de colloque, plusieurs fois mentionné, mélangé par Jacqueline Duchemin³⁶. Nous pouvons également noter le récent ouvrage de Régis Boyer, *Les valkyries*³⁷, qui sera une référence précieuse dans notre travail de recherche puisque cette fois, il s'intéresse précisément à l'une des figures majeure du destin dans la mythologie scandinave. Du même auteur, la première partie qui introduit les textes de *La Saga de Sigurdr, ou la parole donnée*³⁸, sera également une référence majeure

³⁴ G. Dumézil, *Mythe et épopée I, II, III*, Collection Quarto, Paris, Gallimard, 1968, 1995², 1484 p.

³⁵ S. Ballestra-Puech, *Les parques, essai sur les figures féminines du destin dans la littérature occidentale*, Toulouse, Edition Universitaire du Sud, 1999, 470p.

³⁶ Centre de recherches mythologiques (Nanterre) Visages du destin dans les mythologies [Texte imprimé] : mélanges J. Duchemin : actes du Colloque de Chantilly, 1er-2 Mai 1980 / [organisé par le] Centre de recherches mythologique de l'Université de Paris X ; publiés par François Jouan ; Collection d'études mythologiques, Paris, Les belles lettres, 1983, 268 p.

³⁷ R. Boyer, *Les valkyries, Vérité des mythes*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 222 p.

³⁸ R. Boyer, *La saga de Sigurdr ou la parole donnée*, Patrimoines Scandinavie, Paris, Les éditions du Cerf, 1989, p. 7-183.

puisque'il s'agit d'une analyse de l'œuvre que nous avons choisie afin d'illustrer la relation des figures féminines au guerrier, dans le monde scandinave.

Il ne faut pas s'étonner de l'abondance des références aux œuvres de Régis Boyer tout au long de ce mémoire, il est en effet le protagoniste principal (et pratiquement le seul) des études scandinaves en France. Ses nombreuses études et traductions seront un bien précieux sur lequel nous ne pouvons faire l'impasse. Nous étendrons notre champ de lecture aux études anglo-saxonnes en deuxième année et avons donc choisi de donner priorité — sauf quelques rares exceptions — aux études francophones pour ce premier mémoire.

Première partie

L'Iliade et La Völsunga Saga,
À la découverte des œuvres

Notre travail de recherche comparée ne peut commencer sans une solide étude du contexte de production, de diffusion et de transmission de ces œuvres. Il est, en effet, impossible de comprendre ces couples que forment les guerriers et les divinités féminines si l'on ne comprend pas d'abord parfaitement les œuvres dans lesquelles ils s'inscrivent. Voilà pourquoi notre étude va débiter par un solide travail de contextualisation, puis d'étude des mécaniques narratives de nos deux œuvres. Dans un souci de clarté et d'exhaustivité, nous allons d'abord consacrer nos deux premiers chapitres à l'étude de l'*Iliade*, puis les deux suivants à l'étude de la *Völsunga*.

Chapitre I

L'épopée homérique

Ce premier chapitre est consacré à la première des épopées d'Homère, l'*Illiade*. Il s'agira de comprendre les thèmes principaux qui se dégagent de l'œuvre, mais aussi d'en saisir les messages. Puis, nous aborderons quelque peu la question homérique. Sans pour autant avoir la prétention d'y apporter une réponse, nous tenterons de comprendre la manière dont a pu naître, se construire puis se transmettre l'épopée.

I. Le sujet

Si l'histoire de l'*Illiade* et de tous ces hommes qui s'entretuent pour la belle Hélène a traversé les âges et les peuples, elle n'a pas encore cessé de révéler tous ses secrets. Lorsque l'on cherche à savoir de quoi il est exactement question dans les poèmes homériques, on comprend vite que la réponse ne vient pas d'elle-même et qu'elle est complexe. Tout le talent d'Homère (ou des Homères³⁹) fut de tisser une multitude d'éléments, enrichissant son œuvre de nombreux récits mais complexifiant considérablement le travail du lecteur qui chercherait à réduire l'œuvre au seul récit d'un enlèvement ou d'une guerre.

En fait, l'*Illiade* et la guerre qu'elle nous conte est tout d'abord dû à un enlèvement. Enlèvement qui est la conséquence d'une intervention des dieux. La légende⁴⁰ relative à la guerre de Troie nous conte que pour les noces de Pélée et

³⁹ Nous reviendrons sur ce débat dans la troisième partie de ce chapitre. Cf. *infra*. p. 28.

⁴⁰ Les chants Cypriens. Ils font parti du Cycle Troyen, une compilation d'épopées perdues de la Grèce antique dont seule une minorité nous est parvenue. Voir F. Jouan, *Euripide et les légendes*

Thétis, les parents d'Achille, tous les dieux sauf Éris⁴¹ furent invités. Cette dernière, vexée de l'affront, jette alors une pomme d'or, la pomme de la discorde, avec la mention « pour la plus belle ». Trois déesses vont alors se disputer le titre : Héra, Athéna et Aphrodite. Voulant mettre un terme au conflit, Zeus envoie les trois déesses sur le mont Ida où Pâris⁴² est chargé de désigner la gagnante. Aphrodite promet au jeune berger l'amour de la plus belle femme du monde, qui n'est autre qu'Hélène, déjà mariée à Ménélas. Bien évidemment Pâris connu pour son amour des femmes accepte la récompense d'Aphrodite et désigne celle-ci comme gagnante avant de s'empresser, poussé par la déesse, de ravir la belle Hélène à son mari. Suite à cet affront, Ménélas furieux, demande à son frère Agamemnon, puissant chef de guerre et roi de Mycènes, de l'aider à lancer une expédition contre les Troyens. Agamemnon saisit immédiatement ce qu'il voit comme une occasion d'envahir la ville et d'étendre son pouvoir⁴³.

Cette légende qui n'est pas relatée dans les deux épopées homériques mais bien connue de tous dévoile deux autres facettes du récit : la guerre et l'intervention des dieux. *L'Iliade* est l'histoire des hommes mais c'est aussi celle des dieux. Nous l'avons vu précédemment : ils sont en grande partie responsables de cette guerre et ne cesseront dès lors d'y intervenir. Chez les Olympiens, chacun choisit son camp et le défend ardemment ! D'un côté Athéna, Héra⁴⁴, Héphestos, Poséidon ; de l'autre Aphrodite⁴⁵, Arès, Apollon. « Non seulement les dieux prennent parti, mais ils s'engagent physiquement. »⁴⁶ En effet, lorsque insuffler du courage, donner de la force ne suffit plus, les divinités n'hésitent pas à intervenir de façon directe pour sauver leurs favoris, allant même jusqu'à descendre sur le champ de bataille pour se mêler au combat⁴⁷ ! Homère nous offre

des Chants Cypriens, Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 14-17.

⁴¹ Déesse de la discorde.

⁴² Qui n'est autre que le plus jeune fils de Priam, roi de Troie.

⁴³ Achille le dit lui-même : « Illustre fils d'Atrée, pour la cupidité, tu n'as pas ton pareil ! », *Iliade*, I, 122 : « C'est toi, toi, l'effronté, que nous avons suivi, pour te plaire, pour vous obtenir aux frais des Troyens une récompense, à vous, Ménélas et toi, face de chien. », *Iliade*, I, 159-160.

⁴⁴ Qui, depuis leur défaite face à Aphrodite, accusent le coup avec une sévère rancune envers les Troyens. Voir *Iliade*, XXIV, 26-30.

⁴⁵ Qui en plus d'être redevable envers Pâris, a son fils Énée parmi les Troyens.

⁴⁶ P. Vidal-Naquet, *Le monde d'Homère*, Paris, Perrin, 2000, p. 78.

⁴⁷ *Iliade*, XIII, XVI, XXI.

ici une magnifique illustration de la hiérarchie et des rapports de force entre les dieux mais également des relations qui peuvent s'établir entre les hommes et ceux-ci⁴⁸.

L'Iliade c'est donc l'histoire de deux camps qui s'affrontent, l'histoire d'une guerre durant laquelle les dieux n'hésitent pas à raviver la flamme dès lors qu'il l'est nécessaire⁴⁹ pour l'accomplissement du destin des guerriers. Bien que le récit contenu dans *L'Iliade* ne se déroule que sur une cinquantaine de jours, la guerre dure depuis presque dix ans. Ceci dit, il ne s'agit pas d'une guerre comme les autres et le poète en dépeint toute son ambivalence. D'une part, « *L'Iliade* est une idéologie de la guerre, de la plus belle guerre – car il y a une belle guerre comme il y a une belle mort.⁵⁰ » où s'affrontent tous les héros, les plus grands guerriers dont l'aède chante les destins. D'un autre côté, « la belle guerre disparaît dès qu'on a les souffrances individuelles.⁵¹ » et vient alors « un lieu de souffrance absolue et de la mort indicible.⁵² ».

L'Iliade c'est aussi le spectacle des atrocités de la guerre où l'éthique de la gloire fait l'objet d'une constante et profonde remise en question⁵³. A plusieurs reprises, les guerriers sont comparés à des bêtes ; comme par exemple au chant VIII où « Hector marche au premier rang, tout enivré de sa force tel un chien attaché à un sanglier ou à un lion...⁵⁴ » Cependant cette guerre est également l'occasion pour les plus avides de s'accaparer toujours plus de richesses, toujours plus de terres et surtout toujours plus de pouvoir ! C'est le cas par exemple d'Agamemnon. Une chose est sûre : il n'a pas dépêché tous ces hommes, tous ces héros pour sauver l'honneur de son frère. Ce qui intéresse le roi c'est la possibilité de mettre la main sur Troie. La légende nous offre le portrait d'un homme relativement détestable dont la dispute avec Achille sera l'un des thèmes centraux de l'œuvre. Car la guerre c'est aussi le conflit et la colère qui sont tous deux le cœur du récit. La colère somme toute légitime d'Achille, l'un des épisodes

⁴⁸ Nous reviendrons plus attentivement sur ce point dans notre chapitre 2, I. Cf. *infra*. p. 31-36.

⁴⁹ *Iliade*, IV : Athéna exhorte les Troyens à briser la trêve afin que les combats reprennent.

⁵⁰ P. Vidal-Naquet, *Le monde d'Homère*, p.65.

⁵¹ P. Payen, *Les revers de guerre en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 2012, p. 10.

⁵² *Ibid.* p. 12.

⁵³ *Ibid.* p. 43.

⁵⁴ *Iliade*, VIII, 338-339.

les plus célèbres, aura des conséquences funestes pour le camp des Achéens et surtout pour le pauvre Patrocle. Furieux après qu'Agamemnon lui a pris sa captive, Briséis, et lui a donc nié sa part d'honneur, Achille refuse de retourner se battre. A ce propos, Geoffrey S. Kirk écrit : « Achille est l'archétype du héros ; guerrier invincible, il est également sensible aux différends et refuse de transiger lorsque ses droits sont en cause⁵⁵. » Sans la présence du héros, les Achéens sont mis à mal et la balance est en train de pencher du côté troyen, y compris parce que Zeus a accepté de céder à la requête de Thétis⁵⁶. C'est sur cette colère que s'ouvre le récit et elle s'étend sur dix-huit chants, jusqu'à ce qu'Achille apprenne la mort de son ami et qu'il se décide alors à reprendre le combat. Finalement la colère du héros, relayée par la volonté de Zeus, est l'élément qui scelle le destin d'un certain nombre de guerriers. Peut être fallait-il qu'Achille s'éloignât des combats pour que Patrocle obtînt son *kléos*⁵⁷ et tombât en véritable héros de guerre. Après tout, la mort d'Hector n'est-elle pas annonciatrice de celle d'Achille, son destin n'est-il pas de tomber juste après le plus valeureux des Troyens ?

Une dernière thématique présente dans *Illiade*, qui subsume toutes les autres, c'est celle du destin. Notre mémoire se donne précisément pour objectif de « défricher » cette notion complexe. Il s'agira de le définir et surtout de comprendre comment, à travers qui et sous les ordres de quelle force, quelle divinité, il s'administre, dans la mesure où, la guerre est le support de l'accomplissement du destin des guerriers. Sans elle, le héros ne pourrait saisir sa *timé*⁵⁸. D'ailleurs, les dieux sont là pour s'assurer que chacun des héros accède au destin qui lui est réservé. Par exemple, Héra⁵⁹ qui ne cesse de se battre pour qu'Achille accomplisse le destin qui est le sien ; c'est-à-dire qu'il tombe à Troie après avoir vaincu le grand Hector. Enfin, la colère des hommes qui s'affrontent et l'enlèvement d'Hélène (qui, rappelons-le, est à l'origine de la guerre) ne

⁵⁵ G. S. Kirk, « La guerre et le guerrier dans les poèmes homériques », in J. P. Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 129.

⁵⁶ En effet cette dernière vient demander au dieu de laisser gagner les Troyens tant qu'Achille n'a pas récupéré la part d'honneur qui lui a été arrachée.

⁵⁷ Gloire, renommée. Cf. *infra*. p. 34-35.

⁵⁸ Du grec τιμή : honneur, estime, valeur. Cf. *Infra*. p. 34-35.

⁵⁹ *Illiade*, XX, 115-131. Héra exhorte les dieux à intervenir auprès d'Achille pour lui apporter leur aide et lui faire savoir qu'il est aimé par les « premiers immortels ».

peuvent-ils être vus comme des élaborations du destin en vue de mener les hommes au sort qui leur est réservé ?

Il serait réducteur de résumer l'*Illiade* au travers d'une seule de ces problématiques. Ainsi le leitmotiv de la destinée semble être le substrat qui permet à chacune des thématiques fortes du récit de s'insérer dans la trame de la narration. Nous allons désormais poursuivre notre étude en essayant de dégager les messages principaux qui s'enchevêtrent tout au long du récit, puis nous conclurons cette partie par une présentation et une synthèse des diverses étapes qui entourent la création et la transmissions des épopées homériques. Une seconde partie s'intéressera plus particulièrement à la présence générale de notre sujet d'étude dans l'*Illiade*.

II. Principaux messages de l'œuvre

Quel est le message de l'*Illiade* ? Cette simple question a occupé des chercheurs une vie entière et, comme pour toutes les questions que soulève l'*Illiade*, il n'y a pas de réponse facile. Tout d'abord, il n'y a pas un message mais des messages. Certains sont évidents, d'autres plus complexes à saisir. L'*Illiade*, nous donne à voir tout un champ de valeurs et d'antivaleurs, que les Grecs qui écoutaient ces récits, même des siècles après l'époque présumée des évènements, reconnaissaient. En effet, au VI^e siècle avant J.-C.⁶⁰ les Grecs savaient parfaitement que ces récits faisaient référence à un temps révolu, l'Âge de la race des Héros dont parle Hésiode⁶¹, qui n'était plus le leur. Cependant, les valeurs héroïques que l'*Illiade* expose étaient toujours présentes à l'esprit, comme un horizon idéal en partie décalé par rapport au présent. Le récit donne notamment à voir une série de valeurs guerrières liées en partie au concept de la belle guerre

⁶⁰ Siècle durant lequel l'œuvre est passée à la postérité et dans la culture quotidienne des Grecs. Nous reviendrons sur cette information dans notre seconde partie.

⁶¹ Hésiode, *Théogonie*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, v. 940-1022. Mais aussi Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2014¹⁸, v. 156-201.

et de la belle mort. Or dans ce cas présent, l'adjectif « beau » vaut tant pour l'esthétique que pour la grandeur. Prenons le cas particulier d'Achille. Il représente toutes les valeurs guerrières de la Grèce antique. Cet homme, bien que son choix soit la résultante d'une longue et difficile interrogation, sacrifie une vie longue et prospère au détriment d'une gloire éternelle contre une mort prématurée sur le champ de bataille. Il ne connaît pas la peur, bien qu'il l'inspire grandement auprès de ses ennemis (en partie à cause de ses excès) et est un incroyable chef de guerre. Venons-en à la valeur esthétique de l'adjectif. Achille, principal héros de *l'Iliade*, est en toujours montré comme le plus beau (On retrouve plusieurs fois l'épithète « le plus beau après Achille » pour désigner des guerriers). Les corps des principaux guerriers, et seulement de ces derniers, sont toujours conservés et restent beaux même après la mort comme c'est le cas pour Hector⁶²... Il en est de même pour les armes. Le récit en fait une description précise, qui concerne les matières, les couleurs, comme au chant XI où l'auteur fait une longue description de la cuirasse d'Agamemnon⁶³. Cette esthétisation des armes renforce également l'esthétique du combat où les gestes des guerriers, les mouvements des armes⁶⁴, la force que les hommes y jettent, sont un des points de focalisation de l'auteur. Tous ces procédés ne font que rehausser l'éthique de l'honneur et du héros dans une société où, comme l'exprime Stavroula Kefallonitis⁶⁵, le modèle est celui du καλὸς κἀγαθός⁶⁶.

Si *l'Iliade* transmet un système de valeurs propres à la Grèce ancienne, elle présente également diverses antivaleurs. La plus importante d'entre elle est l'ὑβρις, la démesure. Tous les chefs de guerre qui se sont engagés dans ce combat en sont atteints, mais il en est un qui surpasse sans conteste tous les autres et encore une fois il s'agit d'Achille. Le récit s'ouvre sur la colère, mais surtout sur les caprices de l'enfant gâté des dieux. En effet, Achille, furieux de s'être fait reprendre « son butin⁶⁷ » s'en va pleurer auprès de sa mère pour obtenir la défaite

⁶² *Iliade*, XXIII, 185-187.

⁶³ *Iliade*, XI, 17-46.

⁶⁴ Voir par exemple le combat entre Hector et Ajax : *Iliade*, VII, 206-276.

⁶⁵ S. Kefallonitis, *L'Iliade, Homère*, Paris, Bréal, 2000. p.83 à 85.

⁶⁶ Καλὸς καὶ ἀγαθός, littéralement « beau et bon ». Expression en usage pour qualifier une personne et qui traduit l'idéal de la condition héroïque et athlétique de la Grèce antique.

⁶⁷ Agamemnon lui a repris Briséis, sa part de butin.

des Achéens tant qu'il ne sera pas retourné au combat. Ainsi, le héros demande aux dieux de lui restituer ce qui lui revient, mais il le fait au prix de la vie de tous ses compagnons. C'est l'orgueil, passion inspirée par l'*hybris*, tout comme le viol⁶⁸ dont Achille est aussi coupable. *L'Iliade*, comme évoqué précédemment, dévoile également l'horreur de la guerre. Paradoxalement, derrière toute l'esthétique que déploie l'auteur, il est difficile de passer à côté de l'horreur de ces hommes qui s'entretuent, dont les corps sont — comme celui d'Hector — traînés le long des remparts de la ville. *L'Iliade* montre une épopée qui « est moins un poème sur la bravoure guerrière qu'un poème sur la misère de l'homme face à cette contrainte de la guerre.⁶⁹ » La mort de Patrocle au chant XVI est un véritable déchirement pour Achille. Lorsque le jeune guerrier prononce ses dernières paroles, évoquant la *moira*⁷⁰, avant que son âme ne le quitte, la tension dramatique de l'œuvre atteint son paroxysme.

Telle est la complexité des chants homériques, qui tout en dévoilant son ambivalence, font de cette guerre un objet d'art, qui confère à ces destins une valeur d'exemple tout en montrant ce qu'ils ont de plus atroce. Parce qu'ils définissent un ensemble de valeurs héroïques, ces poèmes témoignent aussi d'un idéal aristocratique fondamentalement agonistique⁷¹, où « la violence fait nécessité pour mesurer la vaillance ⁷² ». Ce que *L'Iliade* nous dévoile aussi, c'est que personne, pas même les plus grands des héros, ne peut échapper à son destin⁷³. Toutes les réflexions induites sur cet âge des héros, visent également à comprendre qu'elle était la place des hommes et des dieux dans le monde et comment ils interagissaient⁷⁴. Les hommes mortels, face à l'Olympe des dieux qui se délectent d'ambroisie⁷⁵, ont pourtant une chose que les dieux n'ont pas, c'est une vie humaine. *L'Iliade* nous donne encore une dernière leçon, en dévoilant

⁶⁸ Reçu par le roi Lycomède, Achille viole une de ses filles. Voir : C. J. Hyginus, *Fabulae*, XCVI. ACHILLES, en ligne

http://www.hsaugsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost02/Hyginus/hyg_fabu.html#c96

⁶⁹ S Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, cité par P. Payen, *Les revers de guerre en Grèce ancienne, Histoire et historiographie*, Paris, Belin, 2012, p. 35.

⁷⁰ Ἀλλὰ με μοῖρ' ὀλοή, *Iliade*, XVI, 850.

⁷¹ B. Legras, *Éducation et culture dans le monde grec*, Paris, Amand Colin, 2012, p. 11.

⁷² A. Bernard, *Guerre et violence dans la Grèce antique*, Paris, Hachette 1999, p. 98.

⁷³ *Infra*. Chapitre 2, II, p. 37-39.

⁷⁴ *Infra*. Chapitre 2, I, p. 31-36.

⁷⁵ *Infra*. p. 31.

toute la valeur d'une vie, précieuse parce qu'elle n'est justement pas éternelle. Jamais les Olympiens ne pourront égaler Achille, Hector ou encore Patrocle, puisque jamais ils ne pourront mourir et accomplir ainsi un destin exceptionnel.

III. Tradition et transmission des œuvres homériques

Il est impossible de parler de l'*Illiade* sans parler d'Homère. Il existe depuis toujours un débat afin de savoir si les œuvres homériques sont le travail d'un ou de plusieurs hommes. Un grand nombre d'hypothèses circulent sur le sujet et tentent de prouver tantôt que l'*Illiade* et l'*Odyssée* sont le travail d'un seul homme qui aurait réalisé une épopée grandiose, tantôt que les deux œuvres sont la production d'au moins deux hommes différents. Notre mémoire n'a pas pour objectif d'explorer toutes les facettes de la question homérique, de sorte que nous avons choisi de présenter Homère, en tant qu'aède⁷⁶ renommé, comme on le concevait dans la Grèce antique. Il existe une multitude de biographies plus ou moins plausibles de la vie d'Homère, même si, de manière générale, la légende le fait naître dans la région ionienne et fait de lui un non-voyant. Ce fait n'est pas vraiment exceptionnel pour l'Antiquité. La légende d'Œdipe, par exemple, mais également nombre de traditions anciennes, pas seulement en Grèce, font des aveugles les hommes les plus sages puisque non « aveuglés » par ce que leurs yeux pourraient leur montrer ; en cela, et paradoxalement, ils sont détenteurs d'un savoir supérieur, inaccessible à d'autres. Ces quelques informations sont à peu près tout ce que l'on sait sur Homère comme aède. Finalement ce qu'il nous reste de l'homme, ce sont ses œuvres.

À leur sujet, Pierre Carlier écrit : « L'*Illiade* et l'*Odyssée* ont été composés pour enchanter les convives de banquets bien arrosés, les citoyens rassemblés lors de grandes fêtes religieuses, ou, plus simplement les gens du pays réunis sur la Grand-Place, le soir, pour prendre le frais. »⁷⁷. Homère est donc le produit d'une culture avant tout orale si bien que c'est d'abord par la parole que ces récits se sont construits, puis transmis. Puisque la vie est avant tout communautaire, ces récits sont produits dans le but de rassembler les foules mais pas seulement. « Ils constituent comme les archives purement légendaires, qui ne répondent ni à

⁷⁶ Aède vient du grec ἀοιδός, chanteur. Les aèdes sont donc des « chanteurs » qui se déplacent de cité en cité, dans la cour des rois ou chez de riches citoyens, tout en récitant les diverses légendes du monde grec, au travers de leurs poèmes. Comme les troubadours au Moyen-Âge, ce sont des personnages qui sont au centre de la culture puisque c'est à travers eux qu'elle se transmet.

⁷⁷ P. Carlier, *Homère*, Paris, Fayard, 1999. p.16.

des exigences administratives, ni à un dessein de glorification royale, ni à un souci historique. Elles visent à mettre en ordre le monde des héros et des dieux et à en dresser une nomenclature aussi rigoureuse que possible.⁷⁸ Tout comme sur l'identité d'Homère, il circule plusieurs interprétations quant à la composition et à l'écriture des œuvres. L'hypothèse la plus probable voudrait que le récit ait été composé par un aède vers la fin du IX^e ou au VIII^e siècle avant notre ère dans le but de conter la colère d'Achille⁷⁹ à l'occasion d'une grande fête. Les grandes fêtes religieuses, temps forts de la vie civile, rassemblaient souvent plusieurs aèdes qui venaient « s'affronter » dans la composition de grands poèmes. Ces textes portent la marque d'un travail rigoureux car le fond n'est pas improvisé, et les vers sont en hexamètres dactyliques⁸⁰, mesure classique de l'époque et indice d'un travail qui dépasse toute invention spontanée. J. P. Vernant explique que « les règles même de la composition orale exigent que le chanteur dispose, non seulement d'un canevas de thèmes et de récits, mais d'une technique de diction formulaire qu'il utilise toute faite et qui comporte l'emploi d'expressions traditionnelles de combinaisons déjà fixées, de recettes établies de versification.⁸¹ C'est aussi ces combinaisons déjà fixées qui ressortent dans les divers « catalogues » présents⁸² au sein des poèmes.

En ce qui concerne la mise par écrit des poèmes homériques, plusieurs thèses sont défendues sans qu'aucune ne soit plus probante que les autres. Dans son ouvrage⁸³ Pierre Carlier en signale quatre principales :

- Homère aurait écrit lui-même ses épopées après les avoir récitées,
- Homère aurait dicté les poèmes pour qu'ils soient écrits par un tiers,
- Un disciple d'Homère aurait dicté les poèmes à un tiers,
- La mise à l'écrit serait le résultat d'une recension faite par Pisistrate⁸⁴.

⁷⁸ J. P. Vernant, « Mythe et pensée chez les Grecs », in *Œuvres Coffret en 2 volumes : Religions, rationalités, politique, I*, Paris, Seuil, 2007, p. 341.

⁷⁹ « Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος οὐλομένην. » *Illiade*, Chant I, v.1

⁸⁰ Versification surtout utilisée dans l'Antiquité gréco-latine composée de six mesures.

⁸¹ J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 340.

⁸² Comme le catalogue des vaisseaux dans l'*Illiade*, II, 484-780.

⁸³ P. Carlier, *Homère*, p.95-96.

À part l'hypothèse mettant en scène Pisistrate, rien ne permet de fixer une date ou même une époque plus précise quant à la rédaction des textes. Il nous est seulement permis de penser que la division en chants, telle que nous la connaissons aujourd'hui, est plus tardive, certainement de l'époque alexandrine soit au III^e siècle av. J.-C⁸⁵. Quoi qu'il en soit, très rapidement les deux épopées rencontrent un large succès dans toute la Grèce. D'autres aèdes apprirent ces vers par cœur⁸⁶ pour les réciter à un public de plus en plus demandeur. C'est ainsi que de génération en génération, les textes homériques se transmirent et se modifièrent, y compris après leur passage à l'écrit. Le succès fut tel qu'au V^e siècle avant J.-C. *Illiade* et *Odyssée* sont au centre de la culture grecque. « L'activité littéraire qui prolonge et modifie, par le retour à l'écriture, une tradition très ancienne de poésie orale, occupe dans la vie sociale et spirituelle de la Grèce une place centrale [...] il s'agit d'un instrument faisant office de mémoire sociale, d'un instrument de conservation et de communication du savoir, dont le rôle est décisif⁸⁷. » Les jeunes enfants apprenaient à lire avec Homère, puis à jouer de la cithare en récitant ses vers⁸⁸. Certaines cités, comme Athènes, firent même rédiger des versions officielles de ces œuvres.

Illiade et *Odyssée* représentent le cadre mental dans lequel les Grecs se construisent⁸⁹. La transmission des épopées prend alors un but moral et les récits deviennent des modèles de valeurs éthiques. L'aède est celui qui chante le passé dans une société qui est celle de la mémoire. Il est un pont entre le présent et l'avant⁹⁰. Finalement, ce qui importe ce n'est pas tant la véracité des faits racontés, mais plutôt ce qu'ils nous apprennent sur le système de pensée des hommes qui se les transmettent, ce que le destin de ces guerriers, de ces cités, nous dévoile sur le rapport qu'ont les Grecs avec leurs dieux.

⁸⁴ Tyran qui dirigeait Athènes vers -560 av. J.C.

⁸⁵ P. Vidal-Naquet, *Le monde d'Homère*, Perrin, 2000, p.23.

⁸⁶ D'où la présence des très fameuses formules récurrentes.

⁸⁷ J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, p. 834.

⁸⁸ P. Carlier, *Homère*, Paris, Fayard, 1999. p.11.

⁸⁹ J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 834

⁹⁰ *Ibid.*

Chapitre II

Iliade : Mécanismes narratifs

Au travers d'une étude plus approfondie de la mécanique narrative de l'œuvre, il s'agira de mieux connaître les relations qu'entretiennent les héros tantôt avec les dieux, tantôt avec le destin. Notre travail se portera sur la façon dont les dieux interviennent auprès des hommes, sur le comportement qu'ils adoptent vis-à-vis de ces derniers ; puis, sur la manière dont le destin se manifeste dans l'œuvre. Enfin, nous nous rapprocherons à nouveau de notre sujet et nous intéresserons aux figures féminines qui interviennent dans la destinée des guerriers.

I. La relation hommes-dieux

Notre exposé l'a largement démontré, l'*Iliade* est l'épopée des hommes et des dieux. À ce sujet, P. Vidal-Naquet écrit : « le paradoxe du poème homérique est que les dieux – de par la grâce de l'épopée – sont à la fois proches et lointains.⁹¹ ». Lointains, parce que c'est le propre de leur condition : les dieux ne sont pas des hommes. Tout d'abord ils sont immortels, ils ne se nourrissent pas de pain et de vin mais de la divine ambrosie et n'ont pas le

⁹¹ P. Vidal-Naquet, *Les dieux d'Homère*, p. 87.

même sang ; le leur s'appelle l'ichor⁹². Les dieux ont tous une force titanesque et des pouvoirs exceptionnels. Ils sont si grandioses qu'il est impossible pour un homme de les voir tels quels⁹³. Ils s'adressent habituellement aux hommes par des moyens détournés, en songe ou au travers de présages. Néanmoins, la vraie particularité des poèmes homériques, c'est de montrer des dieux proches des hommes.

Proches d'abord, parce qu'ils sont plusieurs à avoir une progéniture parmi les combattants ; Zeus a son fils Sarpédon, Thétis a Achille et Aphrodite a Énée. Les dieux sont également proches des hommes par leurs nombreuses et diverses interventions. Ils se déguisent, subtilisent l'apparence d'un homme⁹⁴, dotent les héros d'une force incroyable ou d'une splendeur exceptionnelle.⁹⁵ Ce sont eux qui « font » les héros, d'une part parce que ce sont leurs intrusions dans le monde humain qui donnent naissance à la « race des héros » mais surtout par l'aide qu'ils ne cessent de leur apporter tout au long de leur vie. Prenons encore une fois l'exemple d'Achille, qui, parce qu'il s'agit du cas le plus extrême, est le plus exposé à ces interventions divines. À son propos Bruce Loudon nous dit, « In Homeric epic a hero's personal relationship with Athena in particular is key to his greatness. Akhilleus enjoys special relationships with several gods – Athena, Thetis, and Zeus – and has the unwavering support of Hera and Poseidon⁹⁶. ». S'il y a bien un héros forgé par ses liens avec le divin, c'est Achille. Bien sûr, sa filiation divine lui confère une force extraordinaire ; cependant, sans l'intervention quasi-systématique des dieux, Achille ne serait pas le si grand guerrier qu'il est. En effet, serait-il aussi impressionnant si Athéna ne faisait pas jaillir une flamme de son

⁹² *Ibid.* p.80.

⁹³« Le corps des dieux brille d'un éclat si intense qu'aucun œil humain ne peut le supporter. Sa splendeur aveugle. » C. Malamoud et J. P. Vernant (sous la direction de), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 2003, p. 39. Voir aussi : *Iliade*, XX, 131.

⁹⁴ *Iliade*, XXII, 214-247 : Athéna prend l'apparence d'un proche d'Hector pour le convaincre d'aller affronter Achille.

⁹⁵ La seconde partie de ce mémoire, *infra* p.66-76 s'appliquera d'ailleurs à étudier spécifiquement l'intervention des figures féminines auprès des guerriers, voilà pourquoi nous avons choisi de ne pas nous étendre plus sur ce sujet dans cette partie.

⁹⁶ B. Loudon, *The Iliad, Structure, Myth, and meaning*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 167.

corps⁹⁷ ? Serait-il si vaillant après la mort de Patrocle, s'il n'avait pas bu la divine ambrosie⁹⁸ ? D'ailleurs, dans le chant XX, Énée se plaint de cette situation, « C'est bien pourquoi il n'est pas d'homme capable de combattre Achille en face : à ses côtés il a toujours un dieu, prêt à écarter de lui le malheur !⁹⁹ » Finalement, Achille est plus un héros, parce qu'il est aimé et aidé par les dieux, que parce qu'il est un valeureux guerrier. Sa proximité avec le divin est tout-à-fait exceptionnelle et le héros s'adresse même à ces derniers d'égal à égal¹⁰⁰. C'est également la raison pour laquelle il est un héros dangereux et craint de tous !

Mais ce qui donne surtout leur proximité aux dieux homériques c'est leur comportement si semblable à celui des hommes ; « Les dieux d'Homère souffrent donc dans leur cœur et dans leur corps.¹⁰¹ » Lorsqu'est venu le moment pour Sarpédon, Zeus, son père, dit lui-même « Las ! Le destin de Sarpédon, pour moi le plus cher des mortels, est de tomber sous le bras de Patrocle, fils de Ménoétios. Mais mon cœur est anxieux...¹⁰² » et le dieu n'a d'autre choix, comme le lui explique Héra¹⁰³, que d'assister à la mort de son propre enfant. Si l'*Iliade* inflige aux dieux, tout comme aux hommes, tant de souffrances psychologiques, elle leur inflige également quelques souffrances physiques. En effet, les dieux aussi peuvent être blessés et ce sera le cas notamment d'Aphrodite¹⁰⁴, lorsqu'elle vole au secours de son fils. Cependant, comme le soulève J. P. Vernant dans sa préface du *Corps des dieux*¹⁰⁵, même si les dieux sont blessés et qu'ils saignent, il est important de rappeler que leur sang n'en est pas vraiment un, puisque l'ichor divin n'est pas, pour eux (à l'inverse des hommes) porteur de mort.

⁹⁷ *Iliade*, XVIII, 202-204.

⁹⁸ *Iliade*, XIX, 40-41.

⁹⁹ *Iliade*, XX, 97-98.

¹⁰⁰ W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, Payot, 1956, p. 140.

¹⁰¹ L. Bardollet, *Les mythes, les dieux et l'homme, essai sur la poésie homérique*, Paris, Belles Lettres, 1997, p. 47.

¹⁰² *Iliade*, XVI, 433-435. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce passage, *infra*. Chapitre 1, II, p.

¹⁰³ *Iliade*, XVI, 440-457.

¹⁰⁴ La déesse est en effet blessée par Diomède alors que celui-ci cherchait à tuer Énée. *Iliade*, V, 115-132.

¹⁰⁵ J. P. Vernant, *Le Corps des dieux*, p. 27.

Ces comportements si humains qu'adoptent les dieux s'expliquent par le fait que « dans les dieux, les Grecs ont problématisé les choses et le monde.¹⁰⁶ ». En effet, les hommes tentent par leurs productions mythiques de comprendre les limites de ce qu'ils sont. Ce qu'ils peuvent et ne peuvent pas faire... leur place dans le monde, tout en sachant qu'ils ne le font pas.¹⁰⁷ ». Les hommes ont d'abord fait les dieux selon des représentations qui leur sont connues. La société des dieux est à l'image de celle des hommes, à la différence que cette société divine est telle une caste supérieure — fortement inspirée d'une certaine aristocratie¹⁰⁸ humaine — mais radicalement différente parce qu'elle est immortelle et détentrice de son destin.

Malgré toutes ces similitudes, nous venons de le démontrer, les dieux restent la race supérieure : Jamais, les hommes n'auront accès à la condition divine, ni à l'immortalité. Néanmoins, cela ne les empêchera pas d'en être envieux. Achille et Hector, notamment, formulent clairement leur désir d'être immortels, fils de Zeus et de recevoir la même *timé*, honneur que les Olympiens¹⁰⁹. Puisque, et ils le savent, c'est impossible, les hommes cherchent par conséquent à obtenir le *kléos*, la gloire éternelle, qui, elle seule, est accessible aux meilleurs. Ce désir d'obtenir une forme de privilège¹¹⁰, doublé de la position d'adjuvant que prennent les dieux vis-à-vis des héros, engendre indéniablement un antagonisme entre les dieux et les héros. Dieux et héros deviennent le miroir les uns des autres. Se dessinent alors des couples antithétiques tels qu'Achille, Apollon et Hector, Athéna, ou même Diomède/Arès. Chacun des dieux, défendant activement son camp, se retrouve par conséquent antagoniste du héros du camp adverse. Athéna, bien qu'elle défende vivement les Achéens, est originellement la déesse tutélaire de Troie, Αθηναῖη, ἐρυσπιτολι¹¹¹, tout comme Hector, dont le

¹⁰⁶ A. Hirt, « Les Grecs et nous, les dieux et les hommes », in P. Guisard et C. Laizé (sous la direction de), *Les Dieux et les Hommes*, Paris, Ellipses, 2010, p. 5.

¹⁰⁷ A. Hirt, *Les Grecs et nous, les dieux et les hommes*, p. 6.

¹⁰⁸ W. K. C. Guthrie, S. M. Guillemin (trad. de), *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, Payot, 1956, p. 138.

¹⁰⁹ G. Nagy, *Le meilleur des Achéens, la fabrique du héros dans la poésie archaïque*, Trad. J. Carlier et N. Loraux, Cambridge, Cambridge University Press, 1996p. 187.

¹¹⁰ Puisque les hommes n'atteindront jamais le stade de divinité, qu'ils n'obtiendront jamais l'immortalité, c'est à travers la poursuite du *kléos*, qu'ils pallient à ce manque, tentant vainement d'obtenir eux aussi, quelque chose d'*aphtiton*, impérissable.

¹¹¹ Athéna, « Protectrice de notre [Ici Troie] ville. » *Iliade*, VI, 305.

prénom est un nom d'agent dérivé du verbe *ekho*¹¹², protéger, est le protecteur suprême de la ville. De même qu'elle est la déesse de la ruse, Hector est le seul Troyen égal à Zeus par sa pensée¹¹³. Il est le Troyen qui a accompli le plus d'œuvres de Μῆτις¹¹⁴, vis-à-vis des Achéens¹¹⁵ et Athéna est l'incarnation même de cette *métis*¹¹⁶. Ce n'est pas un hasard si c'est Athéna qui, par deux fois, ravit la *métis* d'Hector¹¹⁷, et qui par cette action, permet à Achille de le tuer. De même que c'est par l'intervention d'Apollon auprès de Paris qu'Achille tombe¹¹⁸. Ainsi, Achille est la force brute des Achéens et Apollon, celle des Troyens. Les Achéens subiront d'ailleurs leurs fortes μῆνις¹¹⁹: La première d'Apollon déclenche une peste¹²⁰ qui ravage les troupes tandis que celle d'Achille le pousse à se retirer du combat et met en péril la vie de tous ses compagnons.

Cet antagonisme se produit également entre Diomède et Arès. En effet, par deux fois le héros est dit égal ou pareil aux dieux. Le chant V, qui est celui de l'aristie, ἀριστεία, du héros, c'est-à-dire une transe durant laquelle il exécute des exploits qui le dépasse. Durant celle-ci, Diomède s'en prend à plusieurs reprises à Apollon¹²¹ avant d'aller se battre contre Arès, allant même jusqu'à blesser¹²² celui qu'on appelle le fléau des hommes¹²³. Á ce moment-là, Diomède pourrait tout-à-fait se voir attribuer le titre de terreur des dieux ; et il est d'ailleurs le seul à pouvoir les voir¹²⁴. Il semblerait que tout soit fait pour que les forces soient sans cesse équilibrées. Si la force ou l'intelligente est concentrée en un seul homme, dans un seul camp, alors vient un dieu du côté adverse pour faire pencher la balance. Les forces sont les mêmes quel que soit le camp et tout est fait pour que cette guerre s'achève au moment opportun et de la façon dont le destin l'a écrit.

¹¹² G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 183-184.

¹¹³ « Ἐκτορ υἱὲ Πριάμοιο Διὶ μῆτιν ἀτάλαντε » *Iliade*, VII, 47.

¹¹⁴ La ruse. Métis est aussi le nom de la déesse qui personnifie la ruse.

¹¹⁵ G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 182.

¹¹⁶ Des légendes postérieures à l'*Iliade* lui attribuent d'ailleurs Métis pour mère. Voir J. P. Vernant, *L'univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines*, Paris, Point, 1998.

¹¹⁷ *Iliade*, XVIII, 311 puis XXII, 214-247.

¹¹⁸ Bien que ce soit l'*Odyssée* et non l'*Iliade* qui conte la fin du héros.

¹¹⁹ Colère divine, fureur. Achille est le seul homme dont la colère est qualifiée de *Ménis*.

¹²⁰ *Iliade*, I, 44-53.

¹²¹ *Iliade*, V, 289-304.

¹²² *Iliade*, V, 855-859.

¹²³ *Iliade*, V, 846.

¹²⁴ *Iliade*, V, 124-128.

Pour conclure, nous reprendrons G. Nagy qui écrit : « L'antagonisme rituel du héros peut trouver son expression épique dans l'aspiration du héros à recevoir le même honneur que sa contrepartie dans le monde divin.»¹²⁵, ajoutant que c'est cette inspiration qui provoquera sa mort et lui permettra donc d'accomplir son destin.

¹²⁵ G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 187.

II. La relation des hommes au destin

L'Iliade est l'épopée qui chante les destins. Nous avons déjà esquissé une réflexion sur ce que les poèmes homériques comprenaient sous cette notion complexe et il nous est apparu qu'elle se manifestait principalement au travers de la *Moira*. Mais « la question de l'histoire de la représentation du destin en recoupe une autre, mainte fois débattue elle aussi : celle de l'évolution, dans les représentations imaginaires, de l'autorité de Zeus.¹²⁶ ». En effet, puisque c'est le destin, la « moira », qui décide du sort des hommes, qu'en est-il de l'autorité de Zeus ? Le dieu suprême régit-il la destinée des hommes ou subit-il, lui aussi, l'impitoyable *Moira* ? Le manque de clarté dans les relations qui unissent Zeus et le destin rend difficile toute tentative de fournir une réponse claire et absolue. Plusieurs thèses existent cependant et tentent de prouver tantôt la supériorité de Zeus, tantôt celle du destin. Néanmoins au travers de ses textes, Homère nous laisse quelques indices permettant d'apporter des éléments de réponses et de nous faire opter pour l'une de ces interprétations. Dans l'*Odyssée*¹²⁷ Athéna elle-même dit « même la divinité ne peut détourner la mort de l'homme qu'elle aime, quand la fatale *Moira* l'en frappe. » et nous en avons la preuve lorsque vient le moment pour Hector et qu'après l'avoir ardemment défendu, « alors Φοῖβος Ἀπολλῶν l'abandonne »¹²⁸. Épisode significatif que celui de la mort d'Hector, surtout lorsque « le père des dieux déploie sa balance d'or ¹²⁹ ». En effet, alors que le combat entre Hector et Achille dure depuis quatre jours, Zeus décide qu'il est temps pour l'un des deux héros d'accéder à sa destinée. Pour cela il utilise la désormais célèbre balance d'or. Que signifie ce geste ? Voilà ce que nous en dit L. Bardollet : « son (Zeus) autorité sur le monde est plus souveraine que divine : dieu prépotent, il ne possède pas l'omnipotence. Il déploie les balances d'or, mais ce n'est pas lui qui fait s'incliner le plateau. Et Sarpédon mourra, quel que soit

¹²⁶ K. Mackowiak, « De moira aux Moirai, de l'épopée à la généalogie. (Iliade, Odyssée, Théogonie) », *Dialogues d'histoire ancienne* 1, 2010, p. 12.

¹²⁷ *Odyssée*, III, 236-238.

¹²⁸ *Iliade*, XXII, 213.

¹²⁹ *Iliade*, XXII, 209.

son chagrin.¹³⁰ » Si c'est la *Moira* qui prend corps dans la balance¹³¹, alors, quelle est la place de Zeus et des autres dieux de l'Olympe ? Chez Homère, les dieux sont les garants d'un ordre social, instauré par le destin. Ils sont là pour mener les héros, jusqu'au point culminant de leur destinée. W. Otto dit d'eux¹³², qu'ils ont un rôle d'exécuteurs et qu'« autant il est dans la nature de Moira de poser des limites à la vie, autant il est dans celle des dieux de protéger la vie aussi longtemps que possible.¹³³ ». Il n'est donc pas entre leurs mains de décider ce qu'il adviendra, mais il est de leur devoir de tout mettre en œuvre pour que cela se produise. « Ce que le destin envoie de plus significatif et de plus décisif – la mort – dépend d'une autre puissance que celle des dieux. ¹³⁴»

En effet avec Homère, la *Moira* et ses décrets sont toujours négatifs¹³⁵ et elle est toujours synonyme de mort. « La mort elle-même est le sens le plus haut du destin. Quand on prononce le nom de *Moira*, on pense tout de suite à la nécessité de mort. ¹³⁶» D'ailleurs, dès que celle-ci apparaît dans le texte, elle est mentionnée de manière négative et assassine. Pour ne prendre que ces exemples, Pisandre¹³⁷ la nomme μοῖρα κακή, et le mauvais sort ; Patrocle¹³⁸, puis Priam¹³⁹ μοῖρ ' ὀλοή, le sort funeste. Originellement, la *Moira* aurait d'ailleurs pu signifier « le lot qu'est la mort¹⁴⁰ ». Quoi qu'il en soit, il n'est là rien d'étonnant, puisque le destin du héros ne peut s'accomplir que par sa mort. G. Nagy écrit lui-même que « le héros doit faire l'expérience de la mort. La mort du héros est le thème qui lui donne son pouvoir¹⁴¹. » En cela, le destin des hommes et le destin des dieux sont différents ¹⁴²; c'est par sa mort que le héros accède à l'immortalité. Immortalité

¹³⁰ L. Bardollet, *Les mythes, les dieux, et les hommes, Essai sur la poésie homérique*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 47.

¹³¹ K. Mackowiak, *De moira aux Moirai*. p. 18.

¹³² W. Otto, *Les dieux de la Grèce*, Trad. De C. N Grimbert et A. Morgant, Paris, Payot, 2004, p. 305.

¹³³ *Ibid.* p. 303.

¹³⁴ *Ibid.* p. 293.

¹³⁵ *Ibid.* p. 299.

¹³⁶ *Ibid.* p. 293.

¹³⁷ *Iliade*, XIII, 602.

¹³⁸ *Iliade*, XVI, 849.

¹³⁹ *Iliade*, XXI, 82-83.

¹⁴⁰ K. Mackowiak, *De moira aux Moirai*. p. 11.

¹⁴¹ G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 33.

¹⁴² Celui des dieux s'appelle la μοῖρα θανατου.

qui lui est offerte par le culte héroïque¹⁴³ et par le chant de l'aède qui perpétue sa gloire. Le héros peut ainsi approcher un peu plus la condition divine, sans pour autant jamais y accéder. « Parce que la mort tranche prématurément leur durée de vie, les héros reçoivent, en guise de consolation, la promesse de l'immortalité. Mais cet état d'immortalité après la mort est situé aux extrémités de notre univers, très loin des réalités de l'ici-et-maintenant¹⁴⁴. » Cette immortalité dont jouit le héros ne sera jamais l'immortalité offerte aux dieux par l'ambrosie, mais bien le κλέος ἄφθιτον, la gloire impérissable conférée par l'épopée¹⁴⁵. Et cela, Achille l'a très bien compris puisqu'il « affirme lui-même qu'il n'aura pas de *kléos*, gloire, s'il quitte Troie et rentre chez lui pour attendre la vieillesse (IX, 414-416) ; mais qu'il aura un *kléos* qui sera *aphtiton*, inépuisable (IX, 413) s'il demeure à Troie pour combattre et mourir jeune. ¹⁴⁶ ». C'est certainement parce qu'Achille a compris et finis par accepter les limites que la *Moirai* lui a fixées, qu'il a le *kléos* le plus grand et le plus méritant de tous¹⁴⁷.

¹⁴³ Qui émerge justement à l'époque des épopées. G. Nagy explique à ce sujet que « L'honneur que reçoit le héros prend la forme d'un culte. », *Le meilleur des Achéens*, p. 187.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 213.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 154.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 215.

¹⁴⁷ K. Mackowiak, *De moira aux Moirai*, p. 21.

III. Les divinités féminines régulatrices du destin des guerriers

Parmi toutes les divinités qui se trouvent dans le panthéon grec, un grand nombre, étonnement, féminines ne cessent d'intervenir auprès de nos héros, qu'ils soient Grecs ou Troyens. Qui sont ces divinités ? Quelles sont leurs motivations ? Comment agissent-elles ? Voilà bien des questions qui s'offrent à nous et auxquelles nous allons, modestement, tenter d'apporter une réponse. Tout d'abord, ces divinités sont plurielles et n'ont pas toutes le même statut sur le Mont Olympe. Les deux plus importantes, Héra et Athéna, combattent du côté des Achéens. Ce sont sans aucun doute celles qui ont le plus de pouvoir et cela, pour la simple et bonne raison que ce sont elles qui sont les plus proches de Zeus, puisque Héra n'est autre que sa femme (et sœur) et qu'Athéna est sa fille. Dans *Illiade*, les deux déesses « travaillent » souvent conjointement comme au chant V¹⁴⁸ où, sur l'autorisation de Zeus, elles descendent sur le champ de bataille pour encourager les Achéens. Leur défaite face à Aphrodite quant au jugement de Pâris explique l'ardeur avec laquelle elles vont aider leurs favoris. Bien que les dieux s'adressent habituellement aux hommes par le songe ou les signes — Athéna en envoie d'ailleurs tout au long du récit¹⁴⁹ —, les deux déesses n'hésitent pas, à de nombreuses reprises, à descendre auprès des hommes sur le champ de bataille, tant pour leur insuffler du courage¹⁵⁰, que pour combattre à leurs côtés¹⁵¹. Cependant, ne nous méprenons pas, leur influence sur le Chronide n'est ni constante ni identique. Héra n'hésite pas à user de « ses charmes ¹⁵² » si nécessaire, afin d'endormir son époux et parvient à quelques occasions à le raisonner¹⁵³ mais c'est à peu près tout ce qui lui est permis. La déesse à l'esprit rebelle¹⁵⁴, bien qu'habituee aux disputes, craint tout de même le courroux de son

¹⁴⁸ *Illiade*, V, 711-863.

¹⁴⁹ *Illiade*, X, 272-296 : Athéna envoie un héron en signe de courage à Diomède et Ulysse, puis écoute leur prière.

¹⁵⁰ *Illiade*, X, 365-368 : Athéna vient auprès de Diomède pour lui insuffler une ardeur nouvelle. V, 1-8 : Encore une fois la déesse intervient auprès de Diomède pour lui donner la fougue.

¹⁵¹ *Illiade*, V, 835-839 : Athéna monte sur le char avec Diomède afin de l'aider à blesser Arès.

¹⁵² *Illiade*, XIV, 153-360, Héra séduit Zeus afin que les autres divinités puissent secourir les Achéens en difficulté.

¹⁵³ *Illiade*, IV, 51-103 : Héra convainc Zeus de laisser Athéna pousser les Troyens à briser la trêve.

¹⁵⁴ *Illiade*, XX, 115-131 : Héra, furieuse de voir Achille en difficulté, exhorte les Olympiens à agir.

époux, comme lorsque celui-ci envoie Iris les prévenir de sa colère si, contre ses ordres, elles viennent en aide aux hommes. Voilà ce qu'elle dit à Athéna, « Hélas ! fille de Zeus qui tient l'égide, restons-en là. Je ne puis admettre que, pour des mortels, nous partions toutes deux en guerre contre Zeus. ¹⁵⁵ ». Bien que ce soit souvent elle qui donne l'impulsion, elle se mêle plus rarement au combat, et c'est Athéna qui agit¹⁵⁶. Athéna est la plus impliquée dans le conflit, surtout parce qu'elle est la déesse de la guerre et de la ruse ; et en cela, elle protège les guerriers dont le courage est guidé par l'intelligence. C'est certainement pour cette raison que Diomède a son soutien indéfectible ; tout comme Ulysse, même si le héros reste relativement discret dans le premier poème homérique.

Néanmoins, le héros qui a toutes les faveurs d'Athéna reste Achille. Les deux protagonistes vont lier une relation tout-à-fait particulière, que nous étudierons plus amplement dans le second chapitre.

Diomède est, quant à lui, le plus jeune des héros achéens et pourtant le plus meurtrier¹⁵⁷ après Achille. Avec, bien souvent, l'aide d'Athéna, il s'en prendra aux dieux plusieurs fois et blessera même Arès¹⁵⁸ et Aphrodite¹⁵⁹. Aphrodite, qui fait elle aussi partie de ces divinités qui interviennent en faveur de héros, du côté Troyen, en partie parce qu'elle est redevable envers Pâris. Après le jugement de ce dernier, elle interviendra elle aussi, à plusieurs reprises¹⁶⁰ en faveur du jeune prince ou de son frère, Hector. Mais, ces interventions sont surtout dues au fait qu'elle est la mère d'Énée qui combat dans le camp des Troyens. En raison de cette parenté, le héros reçoit un traitement particulier. Par exemple, lorsque Énée se retrouve en danger parce que blessé et poursuivi par Diomède, la déesse vient ravir son fils au champ de bataille¹⁶¹ puis l'envoie via

¹⁵⁵ *Iliade*, VIII, 425-428.

¹⁵⁶ Par exemple : au chant II (115-181), Athéna parle à Ulysse à la demande d'Héra. Puis au chant IV (51-103), Héra convainc Zeus de laisser Athéna descendre parmi les Troyens pour briser la trêve. Au chant XX (115-131) c'est Héra qui exhorte les dieux à venir en aide à Achille.

¹⁵⁷ Il ne fera pas moins de seize morts selon le récit.

¹⁵⁸ *Iliade*, V, 825-863. Athéna exhorte Diomède à s'attaquer à Ares, puis rendue invisible par le casque d'Hadès, elle aide le héros à blesser Ares.

¹⁵⁹ *Iliade*, V, 311-348. Alors que la déesse vient au secours de son fils Énée, Diomède la poursuit et parvient à la blesser à la cuisse.

¹⁶⁰ *Iliade*, III, 380 : Aphrodite arrache Paris au combat et le ramène auprès d'Hélène. XXIII, 185-187 : La déesse protège la dépouille d'Hector afin qu'elle ne soit pas souillée.

¹⁶¹ *Iliade*, V, 311-317.

Apollon sur le Mont Pergame afin que Léo et Artémis « lui rendent force et gloire. ¹⁶²». Il est, en effet, du destin d'Énée de survivre au conflit, puisque de sa descendance naîtra le peuple romain¹⁶³. Les dieux feront donc tout ce qui est en leur pouvoir pour que la destinée du héros puisse s'accomplir, malgré l'acharnement de Diomède.

Enfin la dernière divinité féminine dont les interventions forgent le récit, est Thétis. Elle est une néréide, c'est-à-dire une nymphe marine et n'appartient donc pas au panthéon strictement Olympien ; mais étonnement, Zeus accède presque systématiquement à toutes ses requêtes. Dès le premier chant, Thétis s'en va auprès du dieu¹⁶⁴ demander la victoire troyenne jusqu'à ce qu'Achille récupère son du¹⁶⁵. Effectivement, la légende, que l'on retrouve notamment dans *Le Prométhée enchaîné*¹⁶⁶, nous raconte que Zeus aurait aimé Thétis si la menace d'un enfant qui le détrônerait n'avait pas plané au dessus de lui. Cela explique certainement en partie pourquoi Achille, bien plus que tous les autres héros dispose de l'aide de Zeus et des Olympiens en général. Quand il s'agit de sauver son fils, Thétis n'hésite pas à faire se mouvoir l'Olympe tout entière, comme au chant XVIII, où, après la mort de Patrocle, celle-ci vient auprès d'Achille afin de le consoler¹⁶⁷. Elle va jusqu'à demander à Héphaïstos¹⁶⁸ de lui forger de nouvelles armes, après la perte des siennes, volées par Hector sur le corps de Patrocle. Tous vont alors s'affairer auprès du guerrier : *Héra dépêche l'Iris*¹⁶⁹ afin qu'Achille se montre, puis fait abrégé le jour¹⁷⁰ afin d'empêcher les Troyens de récupérer le corps du pauvre Patrocle tandis qu'Athéna vient orner le héros de l'égide¹⁷¹ et ravit la raison¹⁷² aux Troyens. Ce passage est sans doute l'un des plus forts du

¹⁶² *Iliade*, V, 445-448.

¹⁶³ Cette légende est rapportée dans le très célèbre texte latin de Virgile, *Enéide* (I^e avant J.-C.).

¹⁶⁴ *Iliade*, I, 503-527.

¹⁶⁵ C'est-à-dire la part d'honneur qui lui a été retirée. *Infra*. p. 23.

¹⁶⁶ Eschyle, *Prométhée enchaîné*. Dans cette tragédie, Prométhée se sert de ce lourd secret qu'il connaît au sujet de Zeus et Thétis contre le dieu.

¹⁶⁷ *Iliade*, XVIII, 130-137.

¹⁶⁸ *Iliade*, XVIII, 429-461.

¹⁶⁹ *Iliade*, XVIII, 168-169.

¹⁷⁰ *Iliade*, XVIII, 239-243.

¹⁷¹ *Iliade*, XVIII, 202-204.

¹⁷² *Iliade*, XVIII, 310-311.

poème tant il montre l'acharnement des dieux à tout mettre en œuvre pour que s'accomplisse la destinée des guerriers.

Le regard plus averti sur *Illiade*, les dieux qu'elle mentionne, la destinée des héros qu'elle nous rapporte, nous comprenons désormais qu'elle conte bien plus que la colère d'un homme ou l'enlèvement d'une princesse. Il s'agit de l'histoire des hommes, des grands guerriers, des relations que ceux-ci entretiennent entre eux mais aussi avec leurs dieux ; puis de tout un témoignage du système de valeur de cette époque qui est transmis au travers de cette épopée.

Passons donc quelques dizaines de siècles et partons un peu plus au Nord afin de porter désormais notre regard vers une saga islandaise, la *Völsunga Saga*.

Chapitre III

Les Sagas légendaires du Nord de l'Europe

Ce troisième chapitre porte sur le versant scandinave de notre recherche qui s'intéresse tout particulièrement à une saga, la *Völsunga*. Celle-ci, nous le verrons, nous conte les faits de l'un des plus célèbres héros de la mythologie scandinave, Sigurdr le « meurtrier du dragon ». Dans un premier temps, nous éclairons le lecteur sur la tradition tout-à-fait particulière des sagas islandaises, témoignage puissants du paganisme scandinave, pourtant controversées en raison de leur mise à l'écrit par des clercs chrétiens. Puis comme nous l'avons fait pour l'épopée homérique, nous tentons de cerner les thèmes principaux qui ressortent du récit ainsi que les messages que la saga transmet.

I. La tradition des Sagas

S'il est une chose qui fait la splendeur de l'Islande médiévale, c'est bien ses sagas. Le genre est apparu au XII^e siècle et perdurera jusqu'au XIV, même si son âge d'or est incontestablement le XIII^e siècle. Les sagas – du verbe, *Segja*, « dire, raconter¹⁷³ » en norrois – sont des textes en prose qui reprennent un grand nombre de poèmes anciens tels que ceux que nous trouvons dans l'*Edda Poétique*¹⁷⁴. Elles sont écrites par des clercs islandais et, à ce titre, il est important de rester prudent quand à leur véracité. Bien qu'elles fassent ressurgir

¹⁷³ R. Boyer, *Sagas légendaires Islandaises*, Famagouste, Paris, Anacharsis, 2012, p. 9.

¹⁷⁴ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, Paris, Fayard, 1992.

de lointaines réminiscences historiques et qu'elles consignent par écrit une très longue tradition orale, rien ne nous permet de certifier qu'elles sont un témoignage historique solide sur les temps qu'elles nous content. Non seulement les auteurs de ces sagas, parce qu'ils étaient chrétiens, ne croyaient pas aux légendes qu'ils rapportaient mais en plus, il se peut qu'ils aient atténué, ou lissé certains passages afin de rendre les textes plus acceptables aux yeux de l'Église, nouvellement installée¹⁷⁵ dans l'île.

De façon générale, les sagas racontent les menus détails du quotidien plus que les actes héroïques, d'un personnage ou d'un lignage en particulier. Tout l'intérêt de ces personnages est dans le fait qu'ils ont triomphé des mises à l'épreuve que le grand Destin leur a imposé. Voilà pourquoi les sagas parlent des destins des hommes ; à ce titre, elles sont les illustrations les plus probantes des grandes valeurs d'une époque disparue¹⁷⁶.

De ces sagas, cinq catégories¹⁷⁷ se dégagent :

- Les sagas royales, historiques, qui s'intéressent aux rois de Norvège et de Danemark (la plus connue étant celle de Saint Olaf).
- Les sagas des Islandais, les plus nombreuses, qui s'intéressent aux heurs et malheurs de personnages islandais (comme la célèbre *Saga d'Egill Skallagrimsson*).
- Les sagas de contemporains, qui sont des sortes de chroniques des événements marquants d'Islande entre le début du XII^e et la fin du XIII^e siècle (dont le plus bel exemple est la *Sturlunga Saga*).
- Les sagas de chevaliers, qui sont des adaptations des grandes narrations et chansons de geste de l'Occident (voir par exemple la *Saga de Charlemagne*).
- Les sagas légendaires, qui combinent à la fois mythes et légendes (telle la *Völsunga Saga*, que nous allons étudier).

¹⁷⁵ La conversion officielle de l'Islande a lieu vers la fin de l'an 1000, bien qu'elle se soit faite progressivement entre le X^e et le XI^e siècle. Voir R. Boyer, *Les Vikings*, p.401-405.

¹⁷⁶ Soit l'âge d'or viking, situé entre le VIII^e et le X^e siècle.

¹⁷⁷ R. Boyer, *Sagas légendaires Islandaises*, p. 10-13.

Intéressons donc nous d'un peu plus près à cette dernière catégorie, dans laquelle s'inscrit la *Völsunga Saga*. Les sagas légendaires, comme toutes les autres retracent la généalogie d'un héros, d'une lignée et nous présentent leur implacable destin et les vengeances sanglantes qui les accompagnent. La particularité de ses sagas se trouve en fait dans le contexte magique et ésotérique dans lequel les événements se déroulent, puis dans le thème insolite de l'amour humain qui va se mêler au récit. Les sagas légendaires sont relativement impures et mixtes : elles mélangent des traditions qui dépassent le monde strictement nord-germanique ; comme on peut le voir dans la *Völsunga* avec le cycle d'Atli¹⁷⁸. Finalement, ces sagas sont très similaires à nos contes et légendes, si ce n'est que les dieux y sont très présents. En cela, elles sont aussi une forme de témoignage d'un paganisme antique.

La Völsunga Saga est la plus connue, la plus prestigieuse et la mieux écrite de toutes ces sagas légendaires. Elle est aussi l'une des plus singulières. Elle reprend, complète et dédouble un grand nombre des poèmes de l'*Edda poétique*, preuve d'une tradition orale riche et très ancienne. En effet, la saga ne reprend pas moins de quinze poèmes issus de l'*Edda*.

Le cycle central de la *Völsunga* est celui de Sigurdr, héros qui nous intéressera tout particulièrement puisque ce sont ses amours qui vont donner le plus de matière¹⁷⁹ au récit. Bien que les poèmes soient très anciens, il faut voir dans cet important développement une possible influence des chansons de gestes françaises¹⁸⁰. C'est d'ailleurs ce cycle-ci qui fera survivre la légende au-delà du monde nordique et qui donnera l'éclatant *Anneau des Nibelungen*¹⁸¹ de Wagner ou encore la récente *Légende Sigurdr et Gudrun*¹⁸² de J.R.R. Tolkien.

¹⁷⁸ Qui ne serait autre qu'Attila, le Hun ; dont le peuple est originaire d'Asie centrale, bien loin de la Scandinavie des vikings.

¹⁷⁹ C'est non seulement le cycle le plus connu de la saga, mais aussi celui qui sera le plus réutilisé dans la littérature et le cinéma.

¹⁸⁰ M. Gravier, M. Delbouille, *Les Relations Littéraires Franco-Scandinaves Au Moyen Age : Acte du colloque de Liège (Avril 1972)*, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 17-28.

¹⁸¹ Opéra qui donnera d'ailleurs naissances à toutes les affabulations que nous connaissons sur la figure de la Valkyrie.

¹⁸² J.R.R. Tolkien, *La Légende de Sigurdr et Gudrun*, Pocket, Paris, 2006.

C'est donc au terme d'une longue et complexe tradition orale que la *Völsunga Saga* s'est construite. Celle-ci est faite d'une multitude de légendes qui retracent l'histoire de tout un clan mais de plusieurs familles sur des générations entières. Cela explique en partie la richesse de l'œuvre que nous allons désormais tenter de mieux comprendre.

II. Que nous conte la saga ?

La *Völsunga Saga* et ses légendes ont traversé les siècles ; pour comprendre de quoi il est question dans cette saga, il était tout d'abord important de comprendre de quelle manière elle se construit et s'enchevêtre dans l'ensemble de légendes qui gravitent autour d'elle. La *Völsunga Saga* c'est surtout l'histoire d'un clan maudit. Une *aettarsaga*, une saga de famille : celle des Völsung. « Tout ce que nous pouvons savoir de la famille germanique au sens large (*aett*) nous prouve qu'elle était sacrée et absolument centrale dans la représentation du monde¹⁸³. ». C'est bien pour cela que le récit s'ouvre, comme le font toutes les sagas sur une longue présentation des ancêtres : « Ce sont de puissantes personnalités, des individus de taille exceptionnelle qui nous sont présentés là et ils s'inscrivent dans un cadre, c'est celui du clan, du lignage. », ¹⁸⁴ les Völsung. Le narrateur ouvre le récit en mentionnant des personnages de sept générations antérieures à Sigurdr. Dès l'ouverture, le clan est posé comme d'ascendance divine. Le premier personnage dont fait mention la saga est un « homme que l'on nomme et appelle Sigi, fils d'Odin¹⁸⁵. » C'est donc tout le clan Völsung qui possède une *Màttir ok mégin*, une capacité de chance, une force particulière, doublement sacrée.

Pourtant, cela ne les empêchera pas d'être à la fois les victimes et les investigateurs de meurtres qui n'en finissent plus. La *Völsunga Saga* nous conte pas moins de vingt-cinq homicides entre membres d'un même clan. Cela débute avec le premier ancêtre de la famille, Sigi, qui est assassiné par ses beaux-frères¹⁸⁶. Dès lors, la malédiction est lancée et ne s'arrêtera plus : fils, frères, beaux-frères, parents... Les Völsung ne seront plus que meurtres et vengeances. La malédiction va d'ailleurs arriver à son paroxysme lorsqu'elle se recoupe avec celle de l'or maudit que Sigurdr et ses descendants vont posséder. Le *Reginismál*, qui se trouve également dans l'*Edda Poétique*, nous conte une aventure divine

¹⁸³ R. Boyer, *La saga de Sigurdr ou la parole donnée*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 179.

¹⁸⁴ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 215.

¹⁸⁵ R. Boyer, « La Saga des Völsungar », *Sagas légendaires Islandaises*, Paris, Ancharsis, 2012, p. 35-113, p. 35.

¹⁸⁶ R. Boyer, *Saga des Völsungar*, p. 36.

qui, une fois de plus, chamboule le destin des hommes. L'histoire commence alors qu'Odin, Hoenir¹⁸⁷ et Loki¹⁸⁸, en voyage, arrivent près d'une cascade et y tuent une loutre, qui n'était autre que le géant Otr¹⁸⁹. Ainsi, son père, comme l'exige la tradition¹⁹⁰, demande compensation aux dieux pour cet affront. Loki s'en va donc menacer le nain Andvari afin que ce dernier fasse don du butin dont il a la garde. Le nain, forcé d'accepter, après l'avoir maudit de ces mots : « Cet or-ci / que posséda Gustr / mènera à la mort / deux frères / et huit princes / à la guerre / de mon or / nul ne jouira. ¹⁹¹», cède le trésor aux dieux. Ce trésor va hanter toute la suite de la saga et sera responsable de la ruine de la quasi-totalité de ses protagonistes. En effet, les deux frères dont parle Andvari ne sont autres que Fåfnir et Regin, frères du géant Otr. Une fois le trésor remis à leur père, Fåfnir ne tarde pas à tuer celui-ci puis se transforme en dragon afin de garder jalousement son bien. La suite, nous la connaissons, puisque la *Völsunga Saga* nous la transmet. Sous l'impulsion de Regin, lui aussi avide d'or, Sigurdr tue Fåfnir¹⁹², avant d'assassiner également le dernier survivant de la fratrie, Regin¹⁹³ – qui projetait de tuer le héros – et de s'emparer du trésor maudit. L'or du Rhin, comme la légende l'appelle, se trouve désormais entre les mains du héros. Les huit princes que mentionne Andvari nous sont également connus. Ils font tous partie de l'entourage de Gudrun. Il s'agit de Sigurdr, son premier époux, de ses trois frères, puis d'Atli son second époux et des trois fils qu'elle aura de lui¹⁹⁴.

Cette saga est l'un de ces plus beaux exemples des devoirs et des déchirements qu'impose l'honneur, la *Màttir ok megin*, la part de sacré conférée

¹⁸⁷ Un des Ases, frère d'Odin.

¹⁸⁸ Dieu de la discorde, père de nombreux monstres de la mythologie nordique.

¹⁸⁹ Dans la mythologie scandinave, les géants ont la possibilité de se métamorphoser à leur guide. Otr signifie Loutre en norrois.

¹⁹⁰ En effet dans la tradition germanique, un outrage tel que le meurtre, peut être compensé par une somme d'argent, à la demande de la famille outragée. Il faut quand même noter que ce fait est relativement exceptionnel. Quand l'honneur du clan est bafoué, souvent la vengeance sanglante prime, notre saga en est le parfait exemple.

¹⁹¹ R. Boyer, *l'Edda poétique*, Paris, Fayard, 1991, p. 243.

¹⁹² R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 66.

¹⁹³ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 70.

¹⁹⁴ Qu'elle assassina d'ailleurs de ses propres mains ; perpétrant la malédiction du clan.

au clan, à la famille et à l'individu dans les sociétés scandinaves et qui pousse les personnages à perpétrer de telles atrocités.

Bien que le récit de la *Völsunga Saga* soit d'une richesse extrême et nous conte le destin d'un grand nombre de personnages, ses épisodes les plus célèbres sont sans aucun doute ceux des amours de Sigurdr. Peut-être, ce thème est-il dû à l'influence des chansons de gestes¹⁹⁵, peut-être s'agissait-il de la légende qui a toujours connu le plus de succès ; quoi qu'il en soit, il tient une place centrale dans l'œuvre. L'étrange triangle amoureux qui se forme autour de Sigurdr donne la matière la plus importante de la saga. La « geste des amours de Sigurdr » commence juste après le célèbre épisode du meurtre de Fafnir. Le héros se rend vers le pays des Francs et après avoir franchi un mur de flamme, trouve dans une tour, une femme endormie et enchaînée¹⁹⁶. Il s'agit là de la valkyrie Brynhildr dont il s'éprend. Sigurdr n'épousera jamais cette dernière puisque, comme elle l'annonce elle-même « Il ne [leur] a pas été assigné par le sort de vivre ensemble. ¹⁹⁷ » ; cependant, de leur union charnelle naît une fille, Aslaug¹⁹⁸. Quelques temps après, c'est la princesse Gudrun qui entre en scène et porte avec elle le second bouleversement du récit. Sigurdr se rend chez le roi Gjùki, père de cette dernière. La jeune princesse tombe rapidement amoureuse du héros mais bien évidemment, celui-ci est déjà épris de la valkyrie. Alors, intervient la troisième figure féminine qui va venir sceller, par deux fois, leur destin à tous les trois, Grimhildr, la femme du roi, qui est présentée comme une magicienne¹⁹⁹. Tout se déroule comme l'avait prédit Brynhildr plus tôt : « Grimhildr lui donne [...] l'hydromel mêlé de maléfices, qui [les] plongera tous dans une grande détresse. ²⁰⁰ ». Sigurdr oublie la valkyrie et épouse Gudrun, puis accompagne son

¹⁹⁵ *Infra.*, Chapitre 1, III, 3, p.

¹⁹⁶ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 70.

¹⁹⁷ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 80.

¹⁹⁸ Que nous retrouvons d'ailleurs dans la *Saga de Ragnarr aux Braies velues*, comme seconde épouse de Ragnarr.

¹⁹⁹ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 80.

²⁰⁰ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 82.

beau-frère, Gunarr – avec qui il est d’ailleurs lié par le serment des frères jurés²⁰¹ - auprès de Brynhildr pour demander la main de cette dernière.

Là, encore une fois par la main de Grimhildr, ils échangent leurs apparences afin que Gunarr (qui est en fait Sigurdr) puisse faire sa demande à la valkyrie. Le mariage a lieu et la supercherie ne tarde pas à être révélée à Brynhildr, ce qui entraîne leur fin à tous.

Finalement, toutes les frasques amoureuses de nos protagonistes, comme nous le verrons, ne sont que prétexte à présenter un système de valeurs héroïques infaillible dans les sociétés nordiques. Toutefois, les amours de ces personnages sont également l’occasion de démontrer arrêts du Destin qui sont l’un des fondements de la société de l’époque.

²⁰¹ Serment qui lie les hommes tels des frères, très courant dans le monde scandinave et qui donne lieu à de nombreuses sagas. Voir par exemple, la *Saga de Gisli Sursson*.

III. Quels messages transmet la Saga ?

Nous l'avons déjà esquissé précédemment, la saga met en scène l'idéal héroïque des temps forts et exemplaires qu'elle nous conte. Cet idéal est d'ailleurs tout-à-fait singulier, et bien loin de celui que *l'Iliade* présente : Sigurdr, héros par excellence dans ce récit, est donné comme tel, sans aucune démonstration. Il occit le dragon en se cachant dans une fosse, franchit le mur de flamme, grâce à Gràni, cheval qui lui vient d'Odin et meurt sans aucune gloire, assassiné dans son lit (ou dans une forêt, selon les versions)²⁰². Il n'est pas, à l'inverse d'Achille, une terreur, guerrier hors paire, ou encore enfant chéri des dieux, qui meurt honorablement au combat. Nous en venons alors à nous demander, en quoi il peut être héroïque. C'est qu'il faut comprendre que dans cet univers pagano-germanique, « l'héroïsme est acquis une fois pour toutes et n'appelle pas de démonstration, l'accent porte sur la rigueur du destin tout puissant dont il est vain de déplorer les arrêts, l'héroïsme consistant précisément, non seulement à les accepter mais surtout à les exécuter volontairement car il y va de l'honneur. »²⁰³. C'est cet intransigeant sens de l'honneur qui fait de Sigurdr un homme exemplaire, donc un héros. Le refus de déplorer sa propre mort, sa propre destinée qu'il connaît pourtant²⁰⁴ : là est toute sa grandeur ; il s'appliquera à accomplir avec une implacable volonté et un sens de l'honneur indéfectible, les arrêts du destin.

D'ailleurs, les conseils de sagesse prodigués par la valkyrie lors de leur rencontre vont également dans ce sens, puisqu'ils relèvent d'un véritable code de l'honneur : « Conduits toi bien envers tes parents [...]. Garde-toi de mauvaises choses, tant pour l'amour d'une vierge que pour celui d'une femme [...]. Combats tes ennemis à ciel ouvert plutôt que d'être brûlé dans ta maison.... »²⁰⁵. Les qualités qui font du héros germanique ce qu'il est sont somme toutes des qualités

²⁰² R. Boyer, *La Saga de Sigurdr*, p. 9-10.

²⁰³ R. Boyer, *Histoire des littératures scandinaves*, Paris, Fayard, 1996, p. 31.

²⁰⁴ Gripir lui annonce sa destinée, après que Sigurdr ait grandement insisté. Voir R. Boyer, *Völsunga Saga*, p. 63.

²⁰⁵ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 76.

avant tout humaines : le sens de la bravoure, de la famille et surtout la fidélité²⁰⁶. Fidélité sans faille à la parole donnée même lorsque Sigurdr perd ses amis, sa famille et même sa propre vie.

Si c'est un code d'honneur que transmet en tout premier lieu la saga, elle dessine étonnement une certaine esthétique de la violence propre au genre. Nous l'avons déjà mentionné la saga baigne dans les meurtres sanglants et les vengeances en tout genre. Dès la page initiale²⁰⁷, le premier héros qui est présenté assassine un esclave de sang froid, sans aucune autre raison que la jalousie²⁰⁸ ; puis celui-ci est massacré par ses beaux-frères²⁰⁹. Cela se poursuit tout au long du récit : les accouchements sanglants²¹⁰, des frères dévorés par une sorcière changée en louve²¹¹, un dragon occis²¹² dont le meurtrier dévore le cœur²¹³... Tout est prétexte à dénoter des actes de violences. Le récit parle d'ailleurs de lui-même : « il y eut hécatombe. ²¹⁴ ». Comment expliquer toute cette violence ? Quelle force va jusqu'à pousser, par deux fois, des femmes à sacrifier leurs enfants ? En effet, c'est d'abord Signy²¹⁵, puis Gudrun²¹⁶ qui tuent leurs progénitures avant de faire massacrer leur époux. Pour comprendre ces gestes, il est important de revenir quelque peu sur cet important sens de l'honneur présent dans les pays du Nord. Si Signy et Gudrun en viennent à tuer leurs enfants, c'est que tous leurs frères ont d'abord été massacrés par leurs époux. Et c'est là que resurgit l'étonnant sens de l'honneur qui fait toute la fortune de ces hommes dans un cadre où c'est d'abord l'honneur du clan, de la famille qui prime. Puisque l'honneur de leur famille a été bafoué par le meurtre de leurs frères (quand bien

²⁰⁶ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 217.

²⁰⁷ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 35.

²⁰⁸ En effet l'esclave avait pris plus de proie que lui durant la chasse.

²⁰⁹ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 36.

²¹⁰ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 38.

²¹¹ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 42.

²¹² R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 56. Ce dragon n'est autre que Fåfnir.

²¹³ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 70. Le meurtrier est ici Sigurdr.

²¹⁴ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 56.

²¹⁵ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 47.

²¹⁶ R. Boyer, *La Saga des Völsungar*, p. 109. Gudrun ira même jusqu'à faire manger le cœur de ses enfants à son second époux, Atli.

même l'ordre de tuer venait de ces femmes, elles-mêmes²¹⁷), il est de leur devoir de venger cet affront au prix du sang de la lignée de leurs époux. Ce sont donc leur propre descendance qu'elles doivent stopper. Comme l'explique Régis Boyer²¹⁸, si une honte est subie, il n'y a qu'une seule issue possible la vengeance sanglante. Ces actes de violence sont perpétrés par un groupe d'individus²¹⁹, reliés par des affinités ou des desseins communs, et minutieusement préparés afin de causer la mort d'un individu mais bien souvent d'un lignage tout entier. Bien que cette vision nous soit tout-à-fait étrangère, pour les hommes qui perpétraient ces actes d'une violence inouïe, tout ceci faisait partie d'une sorte de régulation sociale et juridique qui était admise. Un homme dont le clan a été bafoué par le meurtre de l'un de ses membres et dans son plein droit de réclamer réparation par l'or ou par le sang ; qu'importent les conséquences, il faut sauver son honneur et sa réputation²²⁰.

Finalement, quels que soient les messages que peuvent transmettre l'œuvre, ils nous ramènent sans arrêt à l'importance du sacré et de l'honneur dans les sociétés germaniques. Peut-être que s'il ne fallait en retenir qu'un ce serait que c'est avant tout le sacré, la *Màttr ok megin*, force immanente, des hommes qui domine ces sociétés pagano-germaniques et qui se traduit au travers d'une relation au divin et au destin tout à fait exceptionnelle.

²¹⁷ Rappelons que c'est Gudrun qui pousse Atli à tuer ses frères, puisqu'ils sont responsables du meurtre de son premier époux, Sigurdr. C'est donc tout un cycle de vengeance qui gravite autour de ce personnage féminin.

²¹⁸ R. Boyer, *L'Edda poétique*, p. 26.

²¹⁹ Même nos deux épouses reçoivent de l'aide extérieur pour mettre leur vengeance à exécution.

²²⁰ R. Boyer, *L'Edda poétique*, p. 23.

Chapitre IV

La Völsunga : mécanismes narratifs

Ce chapitre se veut volontairement miroir de celui présenté à propos de l'*Illiade* précédemment²²¹. En effet, il s'agira, là aussi, de mieux connaître et comprendre la relation que développent les hommes et les dieux, mais surtout la relation que nouent les hommes avec le destin, dans une société où celui-ci est d'une importance capitale. Enfin, le dernier point se recentrera sur notre sujet pour étudier les figures féminines qui interviennent dans la destinée du guerrier.

I. La relation des hommes et des dieux

Contrairement à Achille et ses compagnons grecs, les Scandinaves ne sont pas soumis à des interventions divines constantes. Les rares traces qu'il nous reste du paganisme scandinave sont les textes et ceux-ci ne fournissent aucun témoignage dans lequel Thor, Odin et Freyja se mêlent au combat pour soutenir l'un des camps. La « religion » des Islandais — si tant est que l'on puisse utiliser ce terme — est sans doctrine, sans véritable prêtre²²², sans temple et certainement sans idole²²³. Cependant, pour les Islandais, le sacré est partout et en tout. Les dieux et les géants sont des personnifications des grandes forces de la nature. Les géants sont les forces hostiles à l'homme et les dieux les forces

²²¹ *Infra*. Chapitre 4 p. 28-43.

²²² En effet chez les Germains, c'est le chef de clan qui est responsable de la fonction religieuse.

²²³ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 50.

positives²²⁴ sacrées. Le sacré imprègne donc les actes de la vie quotidienne à la fois de tout homme mais surtout du clan tout entier, dépositaire d'une part de divin. Dans ce cas, les dieux ne sont jamais totalement absents de la vie des hommes. Freyja, par exemple, représente l'amour et le désir sexuel. Elle est donc connue de tous et fait partie de chacun. Odin, en tant que dieu des scaldes — car il possède le nectar poétique²²⁵ — insuffle l'inspiration poétique. C'est également pour cette raison que de nombreuses *kenningar*²²⁶ comportent des références à ce dernier, puisque dans cette civilisation la poésie est sacrée et que les scaldes avaient une place très importante. Odin est également le dieu qui confère la victoire, qu'importe la manière, la ruse et la tromperie valant tout autant que la force guerrière. C'est donc lui qui inspire aux guerriers la fameuse *ódr*²²⁷ et qui les rend capables de toute sorte d'exploits dont ils ne seraient capables autrement. En tant que « père de tout », il est également celui qui engendra tous les autres dieux et les rois (rappelons que les *Völsungar* se disent descendants d'Odin). Cependant, à l'inverse de Zeus, aucun texte ne fait mention d'une relation entre Odin et une femme humaine²²⁸. Bien que le dieu soit reconnu pour ses nombreuses aventures, il semblerait que celles-ci se déroulent uniquement sur un plan divin. Quoi qu'il en soit il n'est pas anodin dans les sagas que les héros rencontrent Odin, représenté le plus souvent sous la forme d'un vagabond. Ce sera le cas de Sigurdr qui croisera sa route par deux fois²²⁹.

Néanmoins, il existe un type de divinité qui se mêle réellement aux hommes : la valkyrie. Cette créature a subi une très forte dévaluation et est soumise à de très nombreux stéréotypes. Elle est issue de très anciennes traditions²³⁰ et participe de plusieurs notions telles que le savoir, la mort, le

²²⁴ T, Ewing, *Viking Myths : Stories of the Norse Gods and Goddesses*, E-book, p. 4.

²²⁵ L'hydromel, qu'il a dérobé à la géante Gunnlöd. Voir « Skàldskaparmàl », Chap. 11, R. Boyer, *l'Edda Poétique*, p. 116-119.

²²⁶ Sing. *Kenning* : métaphore filée typique de la poésie scaldique. Par ex. « Baldr du cheval des vagues », pour guerrier.

²²⁷ Équivalente au *furor* latin. Voir R. Boyer, *Les Vikings*, Paris, Robert Laffont, 2008, p.442.

²²⁸ Exception faite pour son fils Váli, dont la mère est humaine et qui fut engendré dans le but de venger la mort de Baldr.

²²⁹ *Saga des Völsungar*, p. 59 : Odin suggère à Sigurdr de choisir Grani (qui descend de Sleipnir, la monture du dieu) pour cheval. p. 66 : Odin revient vers le héros et lui conseille de se cacher dans une fosse pour tuer le dragon.

²³⁰ R, Boyer, *Les Valkyries*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 39.

destin. Ces deux dernières sont dues à sa première fonction : ramener les guerriers tombés sur le champ de bataille auprès d'Odin dans le *Valhalla*. De là, vient également son nom ; *valr* terme masculin qui désigne le cadavre, puis *kyrja*, choisir²³¹. C'est pour cette raison que la valkyrie s'est progressivement vue attribuer une valeur fatidique. Les valkyries sont *skjaldmæer*, vierges au bouclier²³². Ce sont donc des déesses vierges qui portent les armes. Cependant, elles sont les personnages clefs de nombreux poèmes héroïques. Elles apparaissent dans la *Völsunga* à deux reprises : tout d'abord, c'est Sigrùn²³³, accompagnée d'autres valkyries qui ne sont pas nommées, qui se présente à Helgi. Elle suggère à ce dernier de tuer l'homme qu'elle doit épouser²³⁴ afin qu'il devienne lui-même son compagnon, ce que le héros fera. Le cycle d'Helgi est relativement court dans la *Völsunga* et a certainement été ajouté a posteriori afin de relier le célèbre héros au clan Völsung. Cependant, la légende concernant son histoire d'amour avec la valkyrie est fort renommée et se retrouve dans trois autres poèmes indépendants²³⁵.

Plus loin dans le récit, c'est la très célèbre Brynhildr qui apparaît sur la route de Sigurdr (qui serait donc le demi-frère d'Helgi). Cette fois c'est le héros qui vient à la valkyrie, puisqu'il la découvre enchaînée dans une tour²³⁶. Étonnement, chaque fois que ces figures apparaissent dans le récit, elles perdent complètement leurs apparats divins et magiques pour se faire la compagne du héros auquel elles vont s'attacher²³⁷.

²³¹ *Ibid.* p. 83.

²³² J, Benoit. *Le Cygne et la Valkyrie, Dévaluation d'un mythe*, In « Romantisme », 1989, n°64. Raison, dérision, Laforgue. p. 69-84. p. 73.

²³³ Dont le nom pourrait signifier « celle qui a le secret de la victoire ». Voir R. Boyer, *Saga des Völsungar*, p.50.

²³⁴ *Saga des Völsungar*, p.50.

²³⁵ *Helgakviða Hundingsbana I, Helgakviða Hundingsbana II et Helgakviða Hjörvarðssonar*. Voir R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 247-291.

²³⁶ *Saga des Völsungar*, p. 70.

²³⁷ Ce point sera plus amplement développé dans la seconde partie de ce mémoire. Cf. : *infra*. p. 68-69.

Il est cependant une divinité qui surpasse toutes les autres et dont l'omniprésence est la clef de la compréhension de la pensée nordique, c'est l'implacable Destin, *Urdhr*²³⁸. Celui-ci dirige et conditionne toute la vie des hommes, comme nous allons le démontrer.

²³⁸ Qui est également le nom de l'une des trois Nornes. Le mot possède de très nombreux synonymes dans la langue noroise. P. Guelpa, *Dieux et mythes nordiques*, Savoir mieux, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1998, p. 97.

II. La relation des hommes au Destin

Pour ces hommes qu'on appelle vikings, il n'est pas de plus haute valeur ni d'élément plus sacré que le Destin. Il se personnifie en tout ; dans les Ases (*åsmegin*), les astres (*sólarmegin*), la terre (*jadar megin*)²³⁹, les hommes : pour cela, chaque homme reçoit à sa naissance un dépôt initial, une dotation, une part de sacré, de chance – *Màttr ok megin* – de la part du Tout-Puissant Destin²⁴⁰. Ainsi, se noue une relation étroite entre l'homme et le monde sacré, puisque chaque homme est alors possédé du Destin²⁴¹. Ce dernier est omniprésent, preuve en est, l'extrême abondance des tournures impersonnelles de la langue norroise²⁴². La dignité et l'honneur de ces hommes ne se trouvent que dans l'accomplissement de leur destinée.

Pour se faire, l'homme doit suivre une dialectique en trois temps²⁴³ dont le parcours de Sigurdr est l'illustration parfaite. D'abord il s'agit de prendre connaissance de son destin. Dans son enfance, Sigurdr apprend d'abord à connaître son destin par le biais de sa rencontre avec Gripir²⁴⁴ et plus tard, des mots de la valkyrie Brynhildr²⁴⁵. Alors, ayant pris toute la mesure de son potentiel et de ses limites, il lui revient d'accepter ce destin. Là encore, Sigurdr ne défailira pas. Enfin, il faut désormais assumer cette destinée au moyen des actes, tels que le meurtre d'un dragon ou le respect d'une parole donnée. Voilà pourquoi, selon des critères qui ne sont pas les nôtres, Sigurdr est exemplaire. Il a satisfait les exigences que le Destin avait pour lui, il a assumé la force, le sacré qui lui a été attribué. Le héros de saga n'est pas écrasé par un *fatum* inexorable²⁴⁶ contre lequel il ne peut rien faire. Il lui est justement donné de

²³⁹ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 17.

²⁴⁰ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 17.

²⁴¹ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 19.

²⁴² Par ex. on ne dit pas, il eut un enfant, mais il lui fut donné d'avoir un enfant : *honum vard barn audit*. Voir R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 18.

²⁴³ R. Boyer, *Les Vikings*, p. 429-431.

²⁴⁴ *Saga des Völsungar*, p. 63.

²⁴⁵ *Saga des Völsungar*, p. 80.

²⁴⁶ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 17.

participer à son destin et de le magnifier. D'où cet intransigeant sens de l'honneur, cette ambition constante et ce mépris des faibles.

Néanmoins, cet accomplissement ne peut véritablement exister que s'il est connu et reconnu ; il ne se prend qu'au regard d'autrui²⁴⁷. L'homme n'est jamais grand pour lui-même et il importe pour lui de se faire valoir. C'est de cette importance de la réputation que découle le sens aiguë qu'ont les Scandinaves, de l'honneur et par conséquent leur curieux devoir de vengeance. C'est d'ailleurs toute la raison d'être des sagas et des poèmes héroïques : rapporter les destins exemplaires des hommes. Toutefois, le Destin ne possède aucune incarnation, ne se personnifie en aucun dieu nommé. Pour s'exprimer et pour s'appliquer il passe par l'intermédiaire d'autres divinités.

Les premières d'entre elles sont les Nornes : elles sont au nombre de trois et sont les divinités du destin à proprement parler. Ce sont les Parques scandinaves, elles façonnent le destin des hommes et surtout, ce sont elles qui leurs insufflent la fameuse *Máttir ok megin*²⁴⁸. Elles apparaissent notamment dans la *Völuspá*²⁴⁹, Prédiction de la voyante. Voici ce que le texte nous dit à leur sujet : « De là sont venues les vierges // savantes en maintes choses, // Trois, sorties de la mer // Sous l'arbre (Yggdrasil, l'arbre monde au centre de la cosmogonie) placée ; // L'une s'appelle Urdr, // L'autre, Verdandi // Taillent des bûches de bois (sous-entendu des runes) // Skuld, la troisième ; // Elles firent les lois, // Elles fixèrent la vie // Des fils des hommes // Et la destinée des mortels. »²⁵⁰. Elles n'interviendront pas dans la *Völsunga* bien qu'elles soient mentionnées²⁵¹ dans le récit.

Ensuite, il y a bien évidemment Odin. En tant que dieu suprême du panthéon nordique, il est Celui qui sait²⁵². Il connaît le destin de tout et de tous. Il sait déjà que, lorsque le *Ragnarök*²⁵³, viendra il ne sortira pas vivant de sa

²⁴⁷ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p 20.

²⁴⁸ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 16-17.

²⁴⁹ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 532-549.

²⁵⁰ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p 537.

²⁵¹ R. Boyer, *Saga des Völsungar*, p. 67 (Sigurdr et Fáfnir parlent des Nornes).

²⁵² R. Boyer, *Les Vikings*, p.444.

²⁵³ *Ibid.* p. 699-701.

bataille contre le loup Fenrir²⁵⁴. C'est cette connaissance suprême qui lui permet de commander les valkyries et de leur désigner les guerriers à ramener à la *Valhöll*²⁵⁵; ce qui lui vaut d'être également le dieu des morts. Pour cela, les hommes le craignent et se méfient de lui. Cependant, il lui arrive d'intervenir avec parcimonie à des moments clefs de la vie des héros afin d'influencer leurs actes. Ainsi, il se présente par deux fois à Sigurdr, toujours sous la forme d'un vagabond. Dans un premier temps, il lui suggère de prendre Grani pour monture²⁵⁶, lui indiquant au passage que la bête descend de Sleipnir qui n'est autre que son cheval ; puis il souffle au héros l'idée de se cacher dans une fosse²⁵⁷ pour occire le dragon (ce qui, rappelons le, sera le plus grand exploit de Sigurdr).

Toutefois, la figure qui sera l'instrument principal du destin est une créature dont nous avons déjà parlé, la valkyrie. Son rôle dans la *Völsunga* dépassera très largement la seule fonction fatidique pour laquelle nous la connaissons puisque c'est elle qui va forger et mener à bien le destin du guerrier.

²⁵⁴ Qui n'est autre que le fils de Loki.

²⁵⁵ Appelé aussi le *Valhalla*.

²⁵⁶ *Völsunga*, p. 59.

²⁵⁷ *Völsunga*, p. 66.

III. Les figures féminines régulatrices du destin des guerriers

Bien que, comme nous venons de le montrer, la valkyrie soit la principale régulatrice du destin des guerriers, la *Völsunga* nous donne à voir d'autres figures qui vont être architectes de ces destinées. Laissons donc de côté la figure de Brynhildr que notre prochain chapitre se chargera d'étudier plus amplement et tâchons d'analyser la discrète mais essentielle Grimhildr. Elle est la femme du roi Gjùki et donc la mère de Gunnar et Gudrun. La saga dit de cette dernière qu'elle est « magicienne... femme au cœur féroce »²⁵⁸. C'est d'elle que tout le malheur va découler puisqu'elle offre à Sigurdr la boisson²⁵⁹ qui lui fait oublier Brynhildr. Elle est un puissant instrument du destin et permettra à la malédiction de se poursuivre. C'est elle qui suggère au roi de proposer leur fille, Gudrun en mariage au héros, puis à Gunnar d'aller épouser la valkyrie Brynhildr (alors même qu'elle sait que Sigurdr en est épris²⁶⁰). C'est elle qui enseigne à Gunnar et Sigurdr comment échanger leurs apparences et c'est grâce à cela que Gunnar pourra obtenir la main de la valkyrie ; comme si elle savait déjà que Gunnar ne peut franchir lui-même le mur de flammes. De plus, c'est elle qui excite la violence de Guthor, afin que ce dernier tue Sigurdr. Pourtant, dans l'action, Guthor meurt et Grimhildr perd donc le premier de ses enfants. Il semblerait que quelles que soient les conséquences de ses actes Grimhildr soit déterminée à faire accomplir les arrêts du destin. Est-elle pleinement consciente de ses actions ? Sait-elle qu'elle mène son propre clan à sa perte ? Rien ne nous permet de vraiment l'affirmer. Il n'est que Brynhildr dont les paroles sont présentées comme prophétiques.

La seconde figure féminine qui aura un fort impact sur le destin de tous, est Gudrun. Cette dernière est la femme de Sigurdr et la sœur de Gunnar. Tout comme le héros, elle est tout-à-fait au courant du destin qui l'attend, puisque Brynhildr le lui a annoncé²⁶¹, et elle ne fait rien pour changer ce destin. Au

²⁵⁸ *Saga des Völsungar*, p. 80.

²⁵⁹ *Saga des Völsungar*, p. 83.

²⁶⁰ *Saga des Völsungar*, p. 83.

²⁶¹ *Saga des Völsungar*, p. 82.

contraire, même au péril de la vie de tous ceux qui l'entourent, jamais elle ne défaille ; elle applique un sens de l'honneur implacable jusqu'à la fin de la saga. D'abord, bien que la dispute entre elle et Brynhildr ne démarre pas à son initiative, c'est elle qui dévoile à la valkyrie que ce n'est pas Gunnar mais bien Sigurdr qui a franchi le mur pour demander sa main. Or, c'est suite à la révélation de supercherie que Brynhildr sombre dans une colère meurtrière et qu'elle réclame la mort de Sigurdr, mort qu'elle obtiendra par ailleurs.

Ensuite, une fois le couple Sigurdr et Brynhildr décédé, c'est Gudrun qui devient la véritable héroïne de la saga. Elle mène le récit au comble de la tension dramatique. En effet, après la mort de Sigurdr, elle épouse Atli, le frère de Brynhildr. Celui-ci, avide de récupérer l'or du Rhin qui est désormais aux mains des deux frères de Gudrun, les fait massacrer²⁶². Afin d'obtenir vengeance et de sauver l'honneur de son clan comme il se doit, Gudrun va jusqu'à tuer leurs propres enfants avant de les offrir en repas à leur père²⁶³, puis de le tuer. Acte tout à fait monstrueux qu'il ne faut pas juger comme la manifestation d'une folie, mais bien comme une détermination sans faille à suivre sa destinée.

Si la personne de Sigurdr ne nous semble pas tout à fait héroïque, nous pouvons dire sans conteste que les figures féminines qui l'accompagnent sont, elles, de véritables héroïnes qui porteront le destin de ce dernier et de tout le clan au plus haut. La suite de ce mémoire se chargera d'ailleurs de montrer comment ces figures permettent justement au héros d'accomplir sa destinée.

²⁶² *Saga des Völsungar*, p.107-108.

²⁶³ *Saga des Völsungar*, p. 109-110.

Deuxième partie :

Les divinités féminines régulatrices du destin des guerriers

Le regard éclairé tant sur le contexte historique que narratif de nos deux œuvres, nous allons désormais étudier plus amplement la relation qui unit les guerriers et les divinités féminines qui les accompagnent. Contrairement à la méthode choisie dans la première partie du mémoire, nous allons cette fois étudier les deux mythologies de front afin d'en faire ressortir directement les similitudes et les différences, puis d'en proposer une analyse et une interprétation. Notre analyse portera – comme annoncé dans notre introduction – sur deux cas particuliers. Tout d'abord sur Achille, héros incontestable de *l'Iliade*, et son adjuvant divin Athéna puis, sur le grand héros de la *Völsunga*, Sigurdr accompagné de la valkyrie Brynhildr.

Chapitre I :

Le couple divinité féminine-guerrier

Ce chapitre se donne pour objectif de relever les interventions de la divinité féminine auprès du guerrier afin de comprendre comment le couple parvient à se former, mais également dans le but d'analyser le contexte narratif dans lequel il se présente. Afin, il s'agira de démontrer en quoi, mais aussi de quelle manière, la construction de ce couple influe sur le destin du héros.

I. Comment le couple se forme-t-il ?

Commençons donc notre analyse par le couple grec Athéna et Achille. Nous l'avons déjà souligné précédemment, chez les Grecs, les dieux de l'épopée homérique ne cessent d'intervenir auprès des hommes. Il est donc inéluctable qu'Achille finisse par rencontrer Athéna fortement impliquée dans le conflit. Cependant se développe entre les deux protagonistes une relation tout à fait unique et inattendue. La première rencontre entre le héros et la déesse, du moins dans l'*Iliade*, a lieu au chant I²⁶⁴ lorsque celle-ci vient calmer la fureur du héros en déposant sa main sur ses cheveux : στή δ' ὄπιθεν, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλεΐωνα // οἷφ φαίνομένη²⁶⁵. Á ce moment-là, comme le texte le souligne²⁶⁶, Achille est le seul à pouvoir voir la déesse. Ainsi, dès sa première intervention auprès du héros, Athéna vient à lui de façon privilégiée et dans le but de réfréner

²⁶⁴ *Iliade*, I, 197-198.

²⁶⁵ Elle s'arrête derrière le Péléide et lui met la main sur ses blonds cheveux — visible pour lui seul.

²⁶⁶ *Iliade*, I, 198-199 : τῶν δ' ἄλλων οὐ τις ὄρᾳτο, « Les autres ne la voient pas ».

sa *ménis*²⁶⁷. En effet, rappelons qu'à l'arrivée de la déesse, Achille et Agamemnon ont une violente dispute qui plonge le héros dans une colère telle que celui-ci est prêt à assassiner le chef de guerre²⁶⁸.

Intéressons nous plus précisément au geste de la déesse : à cet instant, elle est envoyée par Héra, épouse de Zeus et figure souveraine suprême. La déesse se fait en quelque sorte le représentant d'Héra auprès d'Achille ; et, nous pourrions penser que c'est d'abord pour cette raison que ce premier geste envers le héros possède un caractère maternel protecteur surprenant de la part d'Athéna. Toutefois, nous allons le démontrer, c'est une posture qu'elle prendra régulièrement vis-à-vis du héros. L'exemple le plus probant à ce sujet est certainement celui de la seconde intervention directe de la déesse auprès d'Achille. Celle-ci a lieu bien plus tard, juste après la mort de Patrocle, au chant XVIII, alors qu'elle recouvre le héros de l'égide, qu'elle fait jaillir des flammes de son corps et qu'elle fait entendre sa voix²⁶⁹ : « Et Pallas Athénée fait, de son côté, entendre sa voix ». Le héros et la déesse se retrouvent alors dans un contact quasi-fusionnel²⁷⁰ puisqu'elle va monter sur le char avec lui, tel un compagnon de guerre – rien d'étonnant en cela puisqu'elle est une déesse guerrière – mais qu'elle va surtout le protéger en le recouvrant de son égide comme une mère recouvrirait son enfant²⁷¹. Ensuite, Athéna interviendra à nouveau sur l'ordre d'un autre dieu, cette fois-ci de son père Zeus afin de donner de l'ambrosie au héros²⁷². Là aussi, elle intervient en tant que représentant d'une figure parentale suprême. Puis par deux fois²⁷³ elle sauvera le héros d'une mort certaine, soit en intervenant directement soit en lui insufflant du courage. Enfin, au chant XXII c'est au moyen de son intervention²⁷⁴ qu'Achille pourra affronter Hector et le

²⁶⁷ Équivalent du *Furor* latin.

²⁶⁸ *Iliade*, I, 202-205, Achille à Athéna : « son [Agamemnon] arrogance lui coûtera bientôt la vie. ».

²⁶⁹ *Iliade*, XVIII, 203-218.

²⁷⁰ V. Cuche, « Ως μήτηρ. Du caractère maternel d'Athéna », *Cahiers : Mondes anciens* 6, 2015, En ligne, URL : <http://mondesanciens.revues.org/1430> ; DOI : 10.4000/mondes-anciens.1430

²⁷¹ Comme le fait par exemple Aphrodite lorsqu'elle protège Énée. *Iliade*, V, 312-315.

²⁷² Nous reviendrons sur ce geste. Cf. *infra*. p.

²⁷³ *Iliade*, XX, 438-439 et XXI, 284-297.

²⁷⁴ Ce passage fondamental dans la destinée du héros sera plus amplement étudié dans la dernière partie de ce chapitre. Cf. *infra*. p.

tuer. Telle une mère, la déesse conseille, apaise, sauve et met le héros sur le chemin de sa destinée.

Il est intéressant de constater que ces déesses vierges, guerrières – qu’il s’agisse d’Athéna ou bien de Brynhildr qui est une valkyrie –, adoptent face au héros une position inattendue et éloignée de leurs fonctions guerrières premières. Nous ne sommes d’ailleurs pas les premiers à relever un parallèle entre les deux divinités puisque dans son dernier ouvrage, *Les Valkyries*, Régis Boyer écrit : « il est juste de dire qu’elle [Athéna] a tous les traits d’une valkyrie... divinité technicienne, dotée d’une grande habilité manuelle et d’une intelligence pratique... Elle est guerrière assurément, par sa lance et son égide... En tant que guerrière elle est restée vierge... Athéna Pallas est tout spécialement protectrice du héros.²⁷⁵ ». Toutefois, si Athéna se fait mère au travers du couple qu’elle forme avec Achille, la transformation s’arrête là, contrairement à Brynhildr, qui ira, elle, beaucoup plus loin dans sa fusion avec le héros, puisque de divinité guerrière, elle passera au statut d’amante, mère et de femme mortelle.

Lors de sa première rencontre avec le héros, Brynhildr, bien que déjà condamnée à vivre sur terre et à épouser un homme, possède encore des dons magiques spécifiques à sa qualité de divinité. Juste après l’avoir réveillée, Sigurdr demande à la valkyrie : « Enseigne-nous le secret des grandes choses.²⁷⁶ ». Celle-ci lui enseigne donc les runes – symbole magique par excellence dans le monde nordique –, ainsi qu’un certain nombre de conseils qui s’apparentent à un véritable code d’honneur et qui portent en eux toute la suite de la saga. Au travers de ce premier contact, la valkyrie joue son rôle d’initiatrice du héros²⁷⁷. Rapidement, leur relation s’intensifie et le couple construit une relation amoureuse : Sigurdr et Brynhildr font alors le serment de s’unir²⁷⁸. À leur deuxième rencontre, malgré les prédictions de Brynhildr²⁷⁹ puis un rappel au sujet sa nature : « je suis vierge au bouclier, j’ai mon heaume chez le chef de

²⁷⁵ R. Boyer, *Les Valkyries*, p. 117-118.

²⁷⁶ *Völsunga*, p. 71.

²⁷⁷ R. Boyer, *Les Valkyries*, p. 146.

²⁷⁸ *Völsunga*, p. 80.

²⁷⁹ *Völsunga*, p. 80.

guerre (Odin) ²⁸⁰», ils renouvellent leurs vœux et Sigurdr lui offre un anneau d'or – issu du trésor de Fafnir –. Ainsi Brynhildr fait une nouvelle fois, preuve de ses dons magiques que sa condition de valkyrie lui octroie. Plus tard, elle confirmera d'ailleurs ses prédictions lorsque Gudrun viendra la consulter²⁸¹. Toutefois, lorsque Brynhildr et Gudrun se disputent – épisode responsable de la destinée future de tous les personnages –, et que la tromperie est révélée à la valkyrie, celle-ci ne semble pas avoir prédit le fait que Gunnar et Sigurdr aient échangé leurs apparences. Aurait-elle progressivement perdu ses dons de clairvoyance ou ne connaissait-elle que les grandes lignes de leur destinée à tous ?

Il semblerait qu'à mesure que la valkyrie intensifie sa relation avec le héros, ses attributs divins s'estompent. Ainsi, c'est certainement au détriment non seulement de sa vie mais surtout de son caractère divin que Brynhildr entre en relation avec le héros²⁸². Cela pourrait s'expliquer par le fait que comme nous l'indiquions plus haut, en tant que guerrière elle est une déesse vierge. Il se peut qu'elle paye son érotisme (qui va jusqu'à l'enfantement d'une fille parfaitement humaine) par la perte de son statut divin. Puisqu'elle ne peut plus être une déesse guerrière qui est sa seule et unique fonction dans le panthéon, il ne lui reste plus qu'à être une femme.

²⁸⁰ *Völsunga*, p. 80.

²⁸¹ *Völsunga*, p. 82.

²⁸² Après tout, n'est-elle pas déjà condamnée à vivre sur Terre, donc loin de sa demeure divine, parce qu'elle a favorisé un guerrier de sa préférence.

II. Dans quels contextes narratifs le couple intervient-il ?

Bien qu'Athéna, comme tous les dieux — qui sont fondamentaux dans le récit —, intervienne activement dans l'*Iliade*, elle ne fait pas partie des principaux actants, qui sont les héros. Nous le montrions à l'instant, elle vient surtout pour porter assistance aux héros de sa préférence. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'Achille, la déesse intervient à chaque fois qu'une situation périlleuse ou délicate se met en place. En témoigne sa toute première apparition aux côtés du héros, lorsqu'elle empêche celui-ci de s'en prendre à Agamemnon. C'est elle qui calme Achille en lui promettant que cette insolence²⁸³ sera réparée²⁸⁴. À la première crise rencontrée par Achille, Athéna se précipite à ses côtés afin que l'affaire soit « réglée²⁸⁵ », bien qu'il s'agisse surtout de permettre à chacun des héros de parvenir à la destinée qui est la sienne²⁸⁶.

Cette assistance durant les épreuves « difficiles » que doit subir Achille se poursuit tout au long du récit. À la mort de Patrocle par exemple. La perte de son ami anéantit le héros. Sa mère Thétis intervient alors pour le calmer²⁸⁷, puis c'est à nouveau Athéna qui vient auprès d'Achille : elle le recouvre de l'égide et orne le corps du guerrier de flammes²⁸⁸. Elle intervient auprès du héros à un tournant du récit. Tout d'abord parce que, pour la première fois certainement, Achille traverse une crise émotionnelle sans pareille, mais aussi parce que c'est à partir de cet instant que le héros va retourner au combat et retrouver sa fougue. Il s'agit d'un des moments clé du récit. Comme mentionné précédemment, Athéna se présentera deux fois auprès d'Achille pour lui sauver la vie. Bien que le lecteur sache que ces péripéties ne contiennent pas de réel enjeu (puisque que chacun connaît la fin qui est promise à Achille), le héros se trouve chaque fois en

²⁸³ Le vol de sa captive, Briséis, par Agamemnon.

²⁸⁴ *Iliade*, I, 207-213.

²⁸⁵ Bien que la dispute ne soit pas vraiment réglée puisqu'Achille refusera de retourner se battre, elle est au moins interrompue.

²⁸⁶ Ce point sera développé dans le prochain chapitre Cf. *infra*. p. 81-83.

²⁸⁷ *Iliade*, XVIII, 73-137.

²⁸⁸ *Iliade*, XVIII, 203-206.

difficulté²⁸⁹. Enfin, c'est elle qui, arrivée à l'instant pour lequel Achille est né — son combat contre Hector — pousse Hector à affronter le héros²⁹⁰.

Finalement, la relation entre Athéna et Achille, bien qu'exceptionnelle car la déesse ne cesse de lui venir en aide, et bien qu'il soit un des rares héros à avoir le privilège de la voir, reste une relation typique des mythes grecs. Achille le dit au chant I « ὅς κε θεοῖς ἐπιπέθεται μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ. ²⁹¹». Bien sûr, la relation qu'entretient Achille avec le monde divin est sans conteste plus intense que celle des autres héros, il est certainement le seul homme à être traité à égal par les dieux. Toutefois, jamais Athéna ne remet en cause son statut divin pour venir en aide au guerrier. En effet, Athéna se présente toujours à Achille en tant que divinité, et use des pouvoirs qui lui sont confiés en conséquence pour aider le guerrier. Aucune de ses interventions ne fait d'elle une femme humaine ayant perdu son statut divin.

Là est la grande différence avec Brynhildr, qui dès le début du cycle de Sigurdr est présentée comme un personnage à part entière. Au commencement elle est l'initiatrice du héros et rencontre Sigurdr alors qu'il vient de triompher de ses deux premiers rites initiatiques²⁹². Elle lui apprend donc le secret des runes, qu'il faut ici prendre au sens des grands secrets magiques de ce monde²⁹³. Régis Boyer dit à son propos : « Elle est dépositaire de ce secret divin à la connaissance duquel elle a été désignée pour initier son protégé. ²⁹⁴». Toutefois, la situation « dérape » rapidement, et de guide, d'initiatrice du héros, elle passe au statut d'amante. Elle s'implique donc dans la vie de Sigurdr d'une tout autre manière et entraîne un bouleversement dans la narration. À la suite de ces événements, Brynhildr se voit pourtant obligée d'épouser un autre homme, Gunnar le beau

²⁸⁹ *Iliade*, XX, 438-439 : Athéna dévie une flèche lancée par Hector qui aurait pu tuer le héros — XXI, 284-297 : Athéna et Poséidon viennent insuffler du courage à Achille afin qu'il se sorte du fleuve.

²⁹⁰ *Iliade*, XXII, 227-231.

²⁹¹ « Qui obéit aux dieux, des dieux est écouté. », *Iliade*, I, 218.

²⁹² Le premier est le meurtre de Fâfnir, donc indépendant de notre déesse, mais le second, le franchissement du mur de flammes est directement lié à celle-ci.

²⁹³ R. Boyer, *Les Valkyries*, p. 143.

²⁹⁴ *Ibid.* p. 143.

frère de Sigurdr. Cette union est possible grâce aux supercheries²⁹⁵ de la sorcière Grimhildr. La valkyrie finit par découvrir la trahison après une dispute avec Gudrun²⁹⁶ qui a épousé Sigurdr. À la différence d'Athéna qui intervient à des périodes de crises, de doutes... pour permettre à Achille d'accomplir son destin, Brynhildr est un actant à part entière du récit. Elle n'intervient pas dans un contexte particulier mais elle est l'architecte du contexte narratif dans lequel elle et le héros vont évoluer. De façon tout à fait inconsciente elle déclenche donc la dispute qui sera le principal élément narratif perturbateur.

Tout compte fait, la valkyrie n'existe qu'en fonction du héros, elle est une sorte de double de ce dernier²⁹⁷ et n'existe que pour le mener vers sa fin. C'est pour cette raison que lorsque Sigurdr meurt, Brynhildr n'a pas d'autre alternative que de se jeter dans le bûcher pour mourir auprès de lui. Sans le héros, elle perd sa raison d'être.

Finalement, il est étrange de remarquer que bien que la mythologie grecque soit adepte des interventions divines incessantes dans la vie des hommes, ce soit l'exemple scandinave qui fasse preuve de la relation la plus intense avec la divinité féminine. D'ailleurs l'exemple de Sigurdr et Brynhildr, bien qu'il soit le plus célèbre, est loin de faire exception, puisque les valkyries sont les personnages clés²⁹⁸ d'un grand nombre de poèmes et se retrouvent souvent dans le schéma du couple guerrier/divinité. Rappelons qu'avant de rencontrer Sigurdr, la saga nous présente Helgi, un second grand héros du panthéon scandinave qui s'unira lui aussi à une valkyrie.

Ainsi dans la mythologie grecque, la relation entre la divinité féminine et le héros se construit, progressivement au fil des interventions que celle-ci fait dans le but d'agir sur son destin. Toutefois, la mythologie scandinave offre un exemple tout à fait différent puisque la relation à la divinité semble passer par une relation affective et charnelle qui n'existe pas dans *Illiade*. Il semblerait que

²⁹⁵ Rappelons qu'elle a enseigné à Sigurdr et Gunnar comment échanger leurs apparences, et que c'est donc Sigurdr qui a réellement franchi le mur de flammes pour demander la valkyrie en mariage. *Völsunga*, p. 85-86.

²⁹⁶ *Völsunga*, p. 87-89.

²⁹⁷ R. Boyer, *Les Valkyries*, p. 140.

²⁹⁸ *Ibid.* p. 28.

pour intervenir dans la destinée du héros, la valkyrie ait besoin de faire partie de celle-ci. Notre réflexion nous mène au troisième point de cette partie, qui se chargera d'analyser comment la construction de ce couple agit sur la destinée du héros.

III. Comment la construction du couple influe-t-elle sur le destin du guerrier ?

La fonction première du couple divinité féminine et guerrier qui se forme est de réguler le destin du guerrier. Il est intéressant de découvrir comment nos deux couples qui se construisent et s'épanouissent si différemment contribuent à cette seule et même fonction. Tout d'abord prenons le cas d'Achille et Athéna. Nous avons longuement détaillé les passages où le couple apparaît et nous en avons conclu que la déesse venait en aide au guerrier lors de moments cruciaux pour le futur de ce dernier. Revenons une fois de plus sur leur première rencontre chargée de sens. Lorsqu'Athéna empêche Achille d'exécuter Agamemnon, elle le fait sous les ordres d'Héra qui est favorable au chef de guerre. Cependant, ce n'est certainement pas la seule raison qui l'amène à raisonner Achille. En effet, grâce à l'intervention d'Athéna, le récit peut se poursuivre comme il se doit et le destin d'Achille peut s'accomplir. Que serait-il arrivé si le héros avait tué son roi ? Nul ne doute que la guerre aurait pris fin et qu'Achille n'aurait pas été en mesure d'obtenir la gloire éternelle qui lui est promise. Plus tard dans le récit, elle empêche Hector de tuer le héros²⁹⁹. Elle intervient directement afin de lui sauver la vie, de cette façon Achille peut mourir selon sa destinée, des mains de Pâris (aidé d'Apollon) lors de la prise de Troie. Mais là où le couple est le plus influent sur le destin du héros, c'est sans aucun doute au chant XXII, lorsqu'Athéna convoque Achille³⁰⁰ afin qu'il puisse obtenir son instant de gloire tant attendu en tuant Hector. Mais son intervention à cet instant crucial ne s'arrête pas là. À la suite de cela, Hector ne cesse de courir autour des remparts, refusant d'affronter le héros. Athéna vient donc vers lui en prenant l'apparence d'un de ses frères³⁰¹ et lui demande d'affronter Achille. C'est grâce à la ruse d'Athéna qui va tromper Hector qu'Achille sera donc en mesure de le tuer. Finalement, si Achille est le « meilleur des Achéens » c'est surtout grâce à l'aide des dieux. Bien qu'il soit un guerrier valeureux, un homme de courage et un chef de guerre respecté (et

²⁹⁹ *Iliade*, XX, 438-439.

³⁰⁰ *Iliade*, XXII, 214-223.

³⁰¹ *Iliade*, XXII, 214-242.

surtout craint !), Achille est en mesure d'accomplir son destin parce qu'Athéna met tout en œuvre pour qu'il en soit ainsi.

Athéna agit en ayant toujours pleinement conscience de ses actes et dans l'unique but de mener Achille à sa destinée, à la différence de Brynhildr qui semble plutôt être l'instrument du destin et qui ne connaît pas toujours les conséquences de ses actions sur la destinée de Sigurdr. Pourtant elle est l'une des figures les plus actives en ce qui concerne la réalisation du destin du guerrier. Tout d'abord, elle lui permet en partie³⁰² de prendre connaissance de sa destinée. Toutefois son intervention la plus éclatante, et responsable de toute la suite de la saga est sa dispute avec Gudrun. Sans le savoir, à cet instant, Brynhildr cèle le destin de Sigurdr. Il est important de rappeler que cette dispute avec la femme de Sigurdr (que la valkyrie aime toujours éperdument) démarre son l'impulsion de Brunhildr elle-même ! Est-ce un véritable sentiment de jalousie qui déclenche cette dispute, ou bien une force supérieure qui pousse Brynhildr à se poster plus haut que Gudrun sur le fleuve³⁰³ ? Rien à cet instant précis dans le texte ne nous permet de trancher ; cependant, la suite du récit nous mène vers une piste. Il est en effet un passage tout à fait intéressant, juste avant que Sigurdr ne soit tué, durant lequel le héros et la valkyrie ont un entretien. Celle-ci, furieuse après avoir appris la trahison de Sigurdr, se retire pour se lamenter et conspirer contre tous. Le héros vient alors à elle, lui avoue son amour et lui propose d'abandonner Gudrun pour partir avec elle : « Plutôt que tu meurs je veux te posséder et abandonner Gudrun.³⁰⁴ ». Pourtant la valkyrie refuse et demande ensuite à son époux, Gunnar, d'exécuter Sigurdr. Il est étrange, lorsque l'on sait que Brynhildr a été condamnée à vivre sur Terre, parce qu'elle a refusé de se plier aux arrêts du destin, de voir que cette fois-ci, elle s'acharne coûte que coûte à respecter ceux-ci. Peut-être faut-il voir ici, une facette de sa punition divine que nous n'avions pas décelée avant. Cette fois, la valkyrie puisque humaine est dans l'obligation de se plier au divin destin et à sa volonté. C'est certainement pour cette raison, que

³⁰² Seulement par partie, puisque Sigurdr connaît déjà une partie de son destin suite à sa rencontre avec Gripir.

³⁰³ En effet, la dispute commence parce que Brynhildr se met plus loin en aval et que Gudrun ne comprend pas ce geste. *Völsunga*, p. 87.

³⁰⁴ *Völsunga*, p. 92.

presque malgré elle, elle demande la mort de Sigurdr : « Tu vas perdre et ton royaume et ton bien, et ta vie et moi [...] à moins que tu ne tues Sigurdr³⁰⁵. »

« Personne ne pouvait dire pourquoi Brynhildr avait demandé en riant ce qu'elle déplorait maintenant dans les larmes. »³⁰⁶

Peut-être aujourd'hui avons-nous un élément de réponse. C'est cet implacable Destin, au service duquel se trouvent les valkyries, qui semble se servir de Brynhildr comme un marionnettiste userait de son pantin. Toutefois, si Brynhildr est au service du destin, Sigurdr n'existerait pas sans elle. Tout comme Achille, — pour des raisons qui divergent du héros grec³⁰⁷ — il est dans la culture qui est la sienne, un grand héros. Toutefois, jamais il n'aurait été en mesure d'accomplir sa destinée s'il n'avait pas croisé la route de la valkyrie. Cela d'autant plus qu'elle est un personnage central de la vie du héros, à plus forte raison qu'Athéna, qui nous l'avons dit, n'apparaît que de façon ponctuelle dans la vie d'Achille.

³⁰⁵ Brynhildr à Gunnar. *Völsunga*, p. 93.

³⁰⁶ *Völsunga*, p. 96.

³⁰⁷ *Infra*. p. 52-53.

Chapitre II :

Les divinités féminines faces aux puissances suprêmes

Ayant approfondi la relation qui unit nos divinités féminines aux guerriers qu'elles défendent³⁰⁸, il est important de nous pencher désormais sur les relations qu'elles entretiennent avec les puissances suprêmes de leur monde. Comment les divinités négocient-elles, quels rapports entretiennent-elles avec le dieu souverain de leur panthéon, et surtout avec le tout-puissant Destin ?

I. Rapport au dieu suprême

Athéna qui accompagne Achille dans la réalisation de sa destinée n'est autre que l'enfant chérie du souverain des dieux grecs, Zeus le Cronide. En tant que fille du chef suprême, elle entretient avec ce dernier des relations uniques. Nous pourrions donc penser à première vue que celui-ci favorise sans arrêt sa fille, dont l'avis compte toujours beaucoup. Cependant il serait trop réducteur d'en rester là. Bien sûr, Zeus tient compte de l'avis d'Athéna et celle-ci est très souvent valorisée. Arès va d'ailleurs fortement se plaindre de cette situation auprès de Zeus lui-même, après que le roi des dieux a autorisé Héra et Athéna à aller se battre auprès des hommes et que Diomède, aidé d'Athéna, a blessé le

³⁰⁸ Dans la mesure du possible. Leurs pouvoirs, nous le disions, n'est pas illimité. Cf. *infra*. p. 40-41 puis 68-69.

dieu de la guerre : « Tu as donné le jour à une folle exécration, qui ne rêve que méfaits. Tous les autres dieux qui sont dans l'Olympe t'écoutent ; chacun de nous t'est soumis. Mais à elle tu n'adresses jamais mot ni geste de blâme ; tu lui lâches la bride, parce que tu lui as seul donné le jour...³⁰⁹». Toutefois, il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'une remarque motivée par la jalousie³¹⁰. Car bien qu'Athéna obtienne de nombreux privilèges de la part de son père, celle-ci n'est tout de même pas aussi libre de ses faits et gestes qu'Arès le prétend. Il arrive qu'Athéna, comme tous les autres dieux, se soumette à Zeus, comme c'est le cas lorsqu'elle cède sa place à Thétis alors que cette dernière vient visiter Zeus³¹¹.

Il arrive aussi que le Cronide ait à se fâcher contre sa fille, lorsque celle-ci refuse délibérément d'obéir et qu'elle agit contre la volonté de son père. Au chant VIII, alors qu'Héra et Athéna décident d'aller aider les hommes, contre les ordres de Zeus, celles-ci sont arrêtées par Iris, envoyée par le Cronide, furieux³¹². À cet instant, Athéna se trouve typiquement dans la figure de l'enfant rappelé à l'ordre par son père, car pris sur le fait en train de désobéir. Toutefois, les relations entre Zeus et Athéna sont majoritairement dans l'entraide³¹³. À de nombreuses reprises, Zeus envoie Athéna auprès des hommes. Au chant IV, il dépêche la déesse³¹⁴ afin qu'elle aille briser la trêve passée entre les deux camps ; puis au chant XVI, il lui demande d'aller protéger le corps de Patrocle³¹⁵. Le Cronide dépêche même sa fille pour offrir de l'ambrosie³¹⁶ à son protégé, Achille, afin qu'il ne sente pas la fatigue.

³⁰⁹ *Iliade*, V, 872-887.

³¹⁰ Car Arès sait bien que quoi qu'il en soit, il est obligé de se soumettre devant Athéna. Celle-ci le lui rappelle d'ailleurs au chant XXII : « ... » 400-417.

³¹¹ *Iliade*, XXIV, 100-103. Voir P. Wathelet, « Athéna chez Homère ou le triomphe de la déesse », *Kernos* 8, 1995, p. 167-185.

³¹² *Iliade*, VIII, 409-424.

³¹³ Ce lien si particulier entre Zeus et Athéna n'a rien d'étonnant puisque, rappelons le, Athéna est née de la tête de son père. Celui-ci l'a engendré seul après avoir avalé Métis (qui n'est autre que la déesse de l'intelligence, un des attributs d'Athéna).

³¹⁴ *Iliade*, IV, 70-73.

³¹⁵ *Iliade*, XVII, 543-546.

³¹⁶ *Iliade*, XIX, 342-354.

Finalement, le père va se « rallier » à la cause de sa fille³¹⁷, et œuvrer lui aussi à l'accomplissement de la destinée d'Achille. De fait, les relations qu'entretiennent Zeus et Athéna semblent se rapprocher d'une relation typique père-fille qui se situe tantôt dans l'obéissance, tantôt dans la confrontation, et enfin dans l'entraide³¹⁸.

En ce qui concerne Brynhildr, ses relations avec Odin sont beaucoup moins perceptibles. En effet, dans la saga, à aucun moment il n'est question d'une rencontre ou d'un échange avec le dieu suprême. La seule mention du dieu est faite par Brynhildr lorsqu'elle rencontre Sigurdr et que celui-ci la délivre de ses chaînes : « J'ai abattu Hålmgunnar dans la bataille, mais Odin m'a piquée de l'épine de sommeil pour venger cela et m'a déclaré que je n'aurais plus jamais la victoire et que je me marierais. ». Cela ne nous laisse en tout cas pas présager d'excellentes relations.

Quoi qu'il en soit, en tant que valkyrie, Brynhildr est au service du dieu suprême. Elle partage donc avec lui des qualités³¹⁹ telles que le savoir ésotérique, l'intelligence guerrière et une affinité avec le tout-puissant Destin. Il n'est alors pas impossible que Brynhildr soit une sorte de représentante du dieu Odin, auprès du guerrier. Bien que Sigurdr rencontre le dieu par deux fois³²⁰ au cours de son parcours, leurs rencontres sont brèves et Odin apparaît toujours « déguisé³²¹ », jamais il ne se présente sous son vrai jour. C'est la valkyrie qui va véritablement initier le héros et qui va lui transmettre son savoir ésotérique. C'est certainement pour cette raison que le dieu est si absent auprès des hommes.

³¹⁷ Bien qu'il le fasse à cause de la promesse qu'il a faite à Thétis et non parce qu'il soutient indéfectiblement sa fille.

³¹⁸ Ce qui ne signifie pas que Zeus accède à toutes les requêtes de sa fille et qu'Athéna puisse intervenir à sa guise auprès des hommes. La déesse est bien obligée de partager le champ d'action avec les autres dieux. Voir par exemple dans *L'Odyssée*, I : Athéna s'est effacé de la destinée d'Ulysse afin de laisse Poséidon exprimer sa colère contre le héros. À ce sujet P. Wathelet écrit « Les dieux du panthéon grec ne cessent de s'opposer dans la mesure où leurs sphères d'influence se recoupent partiellement ». Cf. « Athéna chez Homère ou le triomphe de la déesse », *Kernos* 8, 1995, p. 170 et 179-180.

³¹⁹ R. Boyer, *Les Valkyries*, p. 188.

³²⁰ *Völsunga*, p. 59 et 66.

³²¹ Chaque fois qu'il se présente auprès de Sigurdr, c'est sous la forme d'un vagabond. Voir *Völsunga*, p. 59 et 66 : « Un vieil homme à la longue barbe. ». La note de R. Boyer nous confirme bien qu'il s'agit là des attributs d'Odin.

Il n'a pas réellement besoin de se montrer puisque les valkyries se chargent de la formation, de l'initiation du héros en son nom.

Enfin, Zeus ne dépêche-t-il pas sans arrêt Athéna pour intervenir auprès des héros ? Il se pourrait simplement que *Illiade* nous fournisse plus de matière pour déceler ce type de relation, qui certainement était évident dans le paganisme scandinave.

II. Négociations concernant le destin

Bien que Zeus et Odin soient sans aucun doute rois sur la Terre et parmi les dieux, ils ne sont pas aussi libres qu'on aimerait l'imaginer. Il y a bien une puissance qui surpasse de loin toutes les autres, c'est le Destin. Comment alors nos divinités féminines gèrent-elles les négociations avec cette entité concernant l'avenir de leurs protégés ?

Dans l'*Iliade*, la *Moira*, le Destin personnifié n'est jamais mentionné. L'auteur nous parle bien du destin des hommes, de la destinée des guerriers, mais il ne fait jamais mention du Destin en tant qu'entité personnelle, définie et reconnue. Toutefois, cela ne signifie pas qu'il n'existe pas. Il y a bien, et nous l'avons démontré, un destin pour chacun³²² (tant les hommes que les dieux). Seulement, le destin est perçu comme un concept impersonnel, et s'incarne surtout dans l'ordre social qu'il met en place. Cet ordre social est maintenu par les dieux, et surtout contrôlé par Zeus, relayant les arrêts du Destin, dans le monde des hommes. Athéna, qui ici relaye son père, est chargée de l'accomplissement de la destinée d'Achille, telle qu'elle a été décidée. Et lorsqu'elle détourne la flèche d'Hector³²³, ce n'est pas pour épargner la vie d'Achille mais bien pour permettre à celui-ci d'accomplir sa destinée. Elle ne fera rien pour empêcher sa mort, et à aucun moment elle ne tente de changer la destinée du héros. Son impartialité tient certainement au fait qu'elle sait qu'il n'est pas utile de négocier avec le destin : ses arrêts sont implacables. Les hommes et les dieux doivent subir, et faire subir³²⁴ ce que le Destin a arrêté pour chacun d'eux. Car la *Moira*, c'est aussi la limite imposée à chacun, et Athéna, dont la ruse et l'intelligence ne sont plus à prouver, sait très bien qu'elle ne peut accompagner Achille que jusqu'à une certaine limite.

³²² *Infra*. p. 38.

³²³ *Iliade*, XX, 438-4239.

³²⁴ P. Somville, « Homère ou l'impartialité tragique », *L'antiquité classique*, 66, 1997, p. 249-254.

Dans le monde scandinave, la figure du destin est omniprésente mais sa présence dans les sagas est masquée. Le Destin en tant que tel n'est pas mentionné. Il n'existe d'ailleurs pas de nom propre pour désigner le destin en vieux norrois, il est trop sacré pour être nommé³²⁵. Dans cette mythologie, tout se joue entre visible et invisible, le Destin, la chance, le sacré sont partout et transcendants. Chez les Scandinaves, la paix par exemple n'est nullement une béatitude immobile ou un temps de repos, mais un équilibre garanti par le Destin, entre forces destructrices et créatrices. Voilà pourquoi chacun doit satisfaire à sa destinée, afin que ces forces restent dans un équilibre parfait.

Toutefois, si le Destin n'est pas réellement présent dans les textes, son incarnation au travers des Nornes, d'Odin et des valkyries est beaucoup plus présente. Les Nornes font partie intégrantes de la vie des hommes, puisque ce sont elles qui président à leur destinée. Elles sont d'ailleurs mentionnées dans la saga par Sigurdr lui-même, qui demande à Fafnir « qui sont les Nornes qui décident du sort des fils de leurs mères ?³²⁶ ».

Bien sûr, le personnage le plus actif concernant la destinée des hommes, et des héros en particulier, c'est la valkyrie. Nous l'avons dit, Brunhildr est chargée de veiller à l'accomplissement de la destinée de Sigurdr. D'ailleurs, comme Athéna pour Achille, celle-ci n'essaierait en aucun cas de changer le destin du guerrier. De toute façon, Sigurdr le dit lui-même : « Nul ne peut rien faire à son destin.³²⁷ ». De plus, la valkyrie connaît la punition lorsque l'on désobéit à l'ordre social qu'est le Destin. Odin l'a déjà punie pour cela³²⁸. De fait, Brynhildr semble avoir compris la leçon et elle se chargera jusqu'au bout de servir la destinée du héros.

Finalement, une certaine hiérarchie se dégage quant au destin, tant dans la mythologie grecque que scandinave. Si l'on considère le Destin comme

³²⁵ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 41.

³²⁶ *Völsunga*, p. 67.

³²⁷ *Völsunga*, p. 94.

³²⁸ En effet, comme elle l'explique à Sigurdr lors de leur première rencontre, Brynhildr avait déjoué les arrêts du destin en ramenant le « mauvais » guerrier à la Valhöll, laissant la vie à son favori. Voir *Völsunga*, p. 71 : « Brynhildr dit que deux rois se battaient. L'un s'appelait Hålmgunnar. Il était vieux, et très grand guerrier et Odin lui avait promis la victoire... « J'ai abattu Hålmgunnar dans la bataille ». ».

puissance suprême, dont la présence est immuable et va de soi, le dieu suprême de chacun des panthéons est alors gardien de l'ordre social mis en place. Puis viennent des figures féminines, souvent au nombre de trois³²⁹, qui s'occupent d'attribuer à chaque homme, une destinée, une part spécifique. Ces dernières semblent se trouver sur un pied d'égalité avec le dieu suprême, car ils agissent indépendamment les uns des autres. Enfin, viennent nos figures féminines, Athéna (mais aussi Thétis ou Héra) et Brynhildr³³⁰ dont le rôle est plus individuel puisqu'elles sont chargées d'un guerrier en particulier³³¹, dont elles doivent mener à bien la destinée.

De fait, les relations entre les figures féminines et le Destin ne sont donc pas décrites ou perçues dans les textes puisqu'elles vont de soi. Chacun sait où se situe sa place, et quelle est sa mission. Ces forces n'ont donc nullement besoin d'interagir les unes avec les autres. Toutefois, nous venons de montrer : ces forces sont bel et bien présentes, mais surtout elles sont indispensables au bon fonctionnement de l'ordre non seulement social mais aussi cosmique.

³²⁹ Bien que chez les Scandinaves le nombre de Nornes soit discutable, la *Völuspà* en compte trois. Leur nombre a pu évoluer au fil des siècles et des digressions. Voir R. Boyer, *L'Edda poétique*, p. 16. Puis R. Boyer, *Les Valkyries*, p. 128.

³³⁰ Nous pourrions aussi mentionner Gudrun, bien que celle-ci ne soit pas une valkyrie, son comportement fait d'elle une figure importante de la destinée du héros.

³³¹ Après Achille, Athéna s'attachera au héros Ulysse dans la seconde épopée d'Homère, *l'Odyssée*. Quand à Brynhildr, Sigurdr n'est pas le premier héros pour lequel elle agit, puisqu'elle a précédemment laissé la vie à l'un de ses protégés en ramenant son adversaire au lieu de ce dernier à la Valhöll.

Troisième partie :

Le sort du commun des mortels

Après cette étude sur les relations qui unissent les divinités et les héros, il est important de s'intéresser désormais au sort du commun des mortels. Le commun des mortels ne possède aucune affiliation avec le divin, et n'est pas non plus grand guerrier ou encore un roi de cité grecque.

Quelles relations ces hommes ordinaires peuvent-ils donc entretenir avec la « race supérieure » ? Qu'en est-il de leur destin ? Et enfin, quel sort leur est réservé après la mort ? C'est à toutes ces questions que nous allons tenter modestement d'apporter quelques éléments de réponses.

I. Le commun des mortels face aux divinités

De tout temps, l'homme a eu ce besoin de s'entretenir et d'entrer en relation avec le divin³³². Pour cela, il a produit des textes, pratiqué des rites et constitué un « clergé ». À la différence du héros, l'homme ordinaire ne reçoit pas la visite³³³ et le soutien constant des dieux. Toutefois, ceux-ci ne sont pas absents de sa vie quotidienne. Dans la Grèce antique, il existe une multiplicité de dieux qui sont partout. Les dieux agissent et protègent des espaces définis³³⁴: cités, foyers, temples... Tous les dieux ne reçoivent d'ailleurs pas le même culte partout : Athéna, par exemple, est honorée comme divinité poliaide à Troie (qu'elle défendait ardemment jusqu'au jugement de Pâris) et à Sparte tandis qu'à Delphes ou Délos il s'agit plutôt d'Apollon. De plus, comme les dieux personnifient les grandes forces du monde³³⁵, ils sont partout et font alors partie du quotidien des hommes. Mais les Grecs de l'Antiquité vont encore plus loin dans leur pensée, puisque selon eux, il n'existe aucun hasard et chacune des actions est volonté divine. Et comme l'a souligné M. Sève³³⁶, lorsque dans l'*Illiade*, Pâris manque d'être étranglé par Ménélas jusqu'à ce que la courroie qui le retenait se casse³³⁷, c'est parce qu'Aphrodite l'a fait rompre.

Cependant, là où les divinités sont le plus présentes auprès des hommes, c'est dans le culte. Pour les besoins du culte, les hommes vont représenter les dieux au travers de statues dans lesquelles les dieux se présentent³³⁸. Ce sont d'ailleurs ces statues-là qui deviennent l'objet du culte et qui font le lien avec les divinités. Elles sont alors exposées aux hommes lors de grandes processions qui se déroulent pendant les fêtes publiques et, qui représentent un espace et un temps

³³² D. Dubuisson, « Parler aux dieux : Présentation », *Revue de l'histoire des religions*, 211/2, 1994, p. 131.

³³³ Sauf peut-être en songe. Cela donnera d'ailleurs lieu à des pratiques oraculaires. Voir A. Bouche-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Horos, Grenoble, Jérôme Million, 2003, p. 128-129.

³³⁴ M. Sève, « Qu'est-ce qu'un dieu grec ? », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 1/2, 2006, p. 135.

³³⁵ *Ibid.* p. 136.

³³⁶ *Ibid.* p. 136.

³³⁷ *Illiade*, III, 369-375.

³³⁸ M. Sève, « Qu'est-ce qu'un dieu grec ? », p. 140.

où la divinité et les hommes sont en lien. Ce sont aussi durant ces temps de fêtes qu'ont le plus souvent lieu les sacrifices. Ils sont un autre moyen d'entrer en contact avec le divin. Souvent d'ailleurs, le sacrifice n'est pas « gratuit ». Dans cette société la relation aux dieux se construit sur un système de don/contre-don. Les hommes font alors des sacrifices à un (ou parfois plusieurs) dieu dans l'espoir d'obtenir quelque faveur de la divinité en question. C'est par exemple le cas d'Agamemnon qui, avant de partir pour Troie et dans le but d'obtenir des vents favorables, fait sacrifier sa propre fille Iphigénie³³⁹. Toutefois, le plus souvent, ce sont des animaux qui sont sacrifiés, à l'occasion de grands banquets où les dieux sont alors invités à la table des hommes.

Il existe encore un autre moyen d'entrer en contact avec le divin, ce sont les oracles. La pratique oraculaire est très répandue en Grèce, notamment avec la célèbre Pythie du temple d'Apollon à Delphes. Des siècles durant, les citoyens (donc uniquement les hommes !) grecs se rendent auprès de la prophétesse et des prêtres du temple afin de poser leurs questions aux dieux (ici, à Apollon).

De fait, pour le commun des mortels, en Grèce antique, la relation au divin est bien différente de celle des héros de *Illiade*. Jamais l'homme ordinaire ne rencontre ou ne voit le dieu se présenter à ses côtés comme c'est le cas pour Achille. Il lui faut alors aller vers le dieu, poser ses questions au travers d'un tiers. Pour le commun des mortels, c'est l'homme qui doit entrer en relation avec le dieu, et non l'inverse.

Qu'en est-il alors des hommes du Nord ? Comme son homologue grec, le commun des mortels scandinave ne dispose pas d'un appui constant des dieux, comme c'est le cas pour les héros. Toutefois, à la différence de leurs homologues grecs, les hommes du Nord ne possèdent pas de véritable religion. D'ailleurs le mot n'existe même pas dans la langue noroise³⁴⁰. En fait, le culte se pratique à

³³⁹ Bien que *Illiade* ne fasse pas explicitement mention du sacrifice, la légende est fort connue durant l'époque classique. Voir L. Séchan, « Le sacrifice d'Iphigénie », *Revue des études grecques*, 44/208, 1931, p. 379-380.

³⁴⁰ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 48.

l'occasion de moments privilégiés où la communauté se réunit. Car la pratique culturelle scandinave se fait en collectivité. Dans les sociétés vikings, il n'existe pas de prêtre dont la seule fonction est d'assurer le culte. Le *Godi*, comme il est appelé en norois, est en fait le chef de famille, de clan qui assure les pratiques rituelles pendant les temps de culte. En dehors de cela, il est « bondi », un chef comme tous les autres³⁴¹. Les hommes se retrouvent donc dans un lieu donné — souvent d'ailleurs près du *Thing*³⁴² —, considéré comme sacré³⁴³, pour pratiquer un culte public autours du *godi*.

Le sacrifice est la pratique rituelle qui permet le contact le plus fort avec le divin. « Sacrifier c'est se revivifier³⁴⁴ » : à l'occasion du sacrifice, où le sang de la victime³⁴⁵ est répandu non seulement sur l'autel mais aussi sur les murs de l'édifice et sur l'assistance³⁴⁶, chacun retrouve la force de vie, du sacré, présente partout et en tout. Le sacrifice, dans cette société où surnaturel et naturel se côtoient sans cesse, permet alors d'établir un échange, un pacte et un lien solide avec la divinité³⁴⁷. Bien souvent, le sacrifice est suivi d'un banquet, et de libations. La boisson est un élément central des pratiques culturelles scandinaves. Elle permet de resserrer les liens entre la communauté, mais aussi de renforcer ce pacte avec le sacré. Durant ces instants de libations, les hommes portent des toasts à Odin, à la bonne chance du roi, à diverses divinités et surtout aux ancêtres, dont nous l'avons dit, le culte est primordial.

D'ailleurs, si culte privé il y a, et celui-ci existe bel et bien, il met surtout l'accent sur le culte des ancêtres et sur la magie. Le chef de famille prend alors le rôle du *godi* et offrira le sacrifice aux défunts.

Il semblerait que la majorité des pratiques culturelles pratiquées par les scandinaves se rattachent aux rites de fécondité. Ceux-ci avaient lieu trois fois

³⁴¹ *Ibid.* p. 48

³⁴² Le « Thing » correspond au lieu, puis par extension au nom, de l'assemblée politique dans la société scandinave. Compte tenu du lien fort entre droit et religion, il n'est pas étonnant que les deux lieux soient à proximité. Voir R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 52.

³⁴³ Souvent parce qu'il possède une nature remarquable.

³⁴⁴ R. Boyer, *L'Edda poétique*, p. 52.

³⁴⁵ Initialement, il s'agissait de sacrifice humain, toutefois le sacrifice animal a fini par être bien plus répandu.

³⁴⁶ R. Boyer, *L'Edda poétique*, p. 53.

³⁴⁷ R. Boyer, *L'Edda poétique*, p. 53.

par an à dates fixes : en Octobre *Haustblot*, sacrifice d'automne, au solstice d'hiver *Jol*, Noël, à la mi-Avril *Surmarblot*, sacrifice d'été³⁴⁸.

En d'autres termes, que l'on soit un Grec de l'Antiquité ou un Viking, si l'on appartient au commun des mortels, la relation avec le divin doit toujours se faire au moyen de pratiques rituelles, ou par une tierce personne. Le monde des hommes et le monde des dieux n'est pas le même et il n'existe qu'une poignée d'élus qui peuvent jouir d'une relation de proximité avec le divin.

³⁴⁸ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 53.

II. Destinée du commun des mortels et sort réservé après la mort

Tout comme les héros, les hommes sont soumis au destin. Dans la mythologie grecque, à leur naissance, tous les hommes reçoivent un destin qui leur est propre, attribué par les Moires. Ce destin correspond au segment de vie attribué à chacun, que l'on soit un chef de guerre, un héros ou un homme commun. Chez Homère, le Destin n'est pas identifié en tant qu'entité mais on le nomme *Moirai* et il représente déjà l'inéluctable³⁴⁹. Plus tard, durant l'époque classique, le Destin va se personnifier au travers de la divinité *Moirai* qui présente par ailleurs une valeur hautement funeste³⁵⁰.

Toutefois, dans la Grèce Antique, le Destin sert surtout à se valoriser et va de pair avec le *kléos*³⁵¹. En conséquence, il finit par surtout concerner les hommes privilégiés comme les chefs de guerre, les grands guerriers, les héros. Alors, force est de constater que le Destin ne s'intéresse pas vraiment à l'homme banal. Cependant, une explication réside dans ce fait. Comme tous les hommes de tout temps, les Grecs ont surtout fondé leurs mythes sur des hommes exceptionnels, sur des destinées grandioses et sur les dieux qui interviennent dans ces récits. Les hommes n'ont pas besoin d'écouter des légendes qui content leur quotidien, mais plutôt des récits qui permettent de rêver à un destin plus grand. Voilà pourquoi leurs récits ne nous rapportent pas leurs relations au Destin, mais bien celles de leurs héros.

Cette hiérarchie des destinées existe également dans la culture nordique : il y a la race des chefs, des hommes libres et celle des esclaves³⁵². Le Destin ne s'intéresse pas à tous. Toutefois, là où se trouve la véritable différence avec la civilisation grecque, c'est encore une fois dans l'omniprésence du sacré. En

³⁴⁹ K. Mackowiak, « De moira aux Moirai, de l'épopée à la généalogie. (*Iliade*, *Odyssée*, *Théogonie*) », *Dialogues d'histoire ancienne* 1, 2010, p. 11.

³⁵⁰ *Ibid.* p. 11-12.

³⁵¹ *Ibid.* p. 17-19.

³⁵² R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 20.

recevant sa destinée³⁵³, sa part, chaque homme est également dépositaire d'une part de sacré. Ainsi, bien que toutes les destinées ne se valent pas, que toutes ne soient pas grandes ou héroïques, elles ont toutes une valeur non négligeable. Et c'est justement parce que chacun de ces hommes est mandataire, si l'on peut dire, d'une partie du sacré qui emplit le monde, qu'il peut porter son destin au plus haut, se grandir. Qu'importe que la destinée d'un homme soit de tuer un dragon ou de faire prospérer sa famille et son clan, il est en son pouvoir d'accomplir celle-ci. Ainsi, même si l'homme du Nord n'est pas « grand » dans la société, sa véritable grandeur se trouvera dans le fait d'accomplir son destin. Bien évidemment, celui-ci ne sera pas assisté par les valkyries, ou ne recevra pas la visite du dieu Odin, toutefois, il lui est possible de s'élever.

Que se passe-t-il alors pour ces hommes une fois que leur vie s'achève ? Les poèmes homériques nous donnent à voir une image particulièrement tragique de la mort : les âmes vont indifféremment dans l'Hadès. Dans l'*Odyssée*, Ulysse accède à l'entrée des enfers³⁵⁴ et y retrouve certains guerriers de l'*Illiade*, dont Agamemnon, assassiné par sa femme et son amant à son retour³⁵⁵ ; mais surtout Achille. Voici ce que ce dernier lui dit : « Illustre fils de Laërte, ne cherche point à me consoler du trépas ! J'aimerais mieux, simple cultivateur, servir sous un homme pauvre qui ne posséderait qu'un faible bien, que de régner sur toutes ces ombres ! ³⁵⁶ ». Ainsi, tous se retrouvent dans l'Hadès, indifféremment des bons, des mauvais, des héros, des hommes communs. Toutefois, cette vision semble avoir évolué au fil des siècles, et durant l'époque classique apparaissent les Champs Elysées, ou encore l'île des Bienheureux³⁵⁷. Selon la légende, c'est l'endroit où vont toutes les bonnes âmes, telles que celles des héros. Dans la *République*, Platon présente également un mythe sur la « vie après la mort ». Il

³⁵³ Qui est, comme en Grèce Antique, attribué par trois divinités féminines, les Nornes.

³⁵⁴ *Odyssée*, chant XI.

³⁵⁵ *Odyssée*, XI, 404-434.

³⁵⁶ *Odyssée*, XI, 488-490.

³⁵⁷ Pindare, *Olympiques II*, 20-25.

s'agit du mythe d'Er le Pamphylien³⁵⁸ qui constitue le dixième et dernier livre de l'œuvre. Le narrateur Er le Pamphylien décrit l'arrivée des âmes devant les Moires qui attribuent alors une nouvelle vie à chaque trépassé, en fonction de son mérite. Il explique que les mauvaises âmes passent d'abord par le Tartare qui est alors un « purgatoire » avant de se présenter, elles aussi, devant les Moires et de se voir attribuer une nouvelle vie.

Ainsi, le sort du commun des mortels après le trépas a fortement évolué dans l'imaginaire grec, d'abord tragique ; celui-ci finit par s'adoucir à condition que l'âme le mérite. Finalement, il devient assez proche de la vision des premiers chrétiens qui durent certainement s'en inspirer.

Cependant, pour les Vikings, la vision est tout autre. Tout d'abord, dans la culture nordique, la mort n'était pas une fin en soi. Cause en est cette omniprésence du sacré, qui emplit le monde et chaque homme. En fait, la mort n'est qu'un retour au sacré primitif où l'âme du défunt continuera d'insuffler sa puissance à sa descendance³⁵⁹. D'où l'importance du culte aux ancêtres qui ne sont jamais partis mais qui continuent de protéger la famille et le clan. Comme pour les Grecs de l'Antiquité, les hommes du Nord ont imaginé différents lieux où reposeraient les âmes des défunts.

Tout d'abord, il y a le plus connu d'entre eux, la *Valhöll*, plus fréquemment nommé *Walhalla*³⁶⁰. Il s'agit en fait du palais d'Odin, situé dans le domaine des dieux, *Asgard*³⁶¹. La *Gylfaginning* ainsi que les *Grimnismål*³⁶² nous en font une description splendide. Il s'agit du paradis suprême pour chaque Viking qui se respecte. C'est le lieu où vont les guerriers morts au combat et ramenés par les Valkyries. Là ils se battront toute la journée, puis le soir venu, festoieront, ainsi de suite, jusqu'à la bataille finale du *Ragnarök*. La *Valhöll* est synonyme de réussite suprême puisque c'est là que se retrouvent tous les guerriers ayant

³⁵⁸ Le texte se trouve en version bilingue sur le site Remacle. URL : <http://remacle.org/bloodwolf/textes/er.htm>

³⁵⁹ R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 62.

³⁶⁰ Surtout dans l'imaginaire germanique, le terme est passé à la postérité avec Wagner. Voir R. Boyer, *Les Vikings*, p. 337.

³⁶¹ Littéralement : demeure des Ases.

³⁶² « Grimnismål » in R. Boyer, *L'Edda Poétique*, p. 637.

accompli leur destinée. Toutefois, les *Grimnismâl* précisent que la moitié des guerriers vont à *Folkvangr*³⁶³ qui est le palais de Freyja, qui se trouve également à Asgard.

Enfin, il existe un troisième royaume dans lequel peuvent se retrouver les morts, Hel ou royaume de Hel, du nom de la déesse³⁶⁴. L'*Edda* de Snorri nous dit au sujet de ce royaume qu'il accueille toutes les âmes mortes de vieillesse ou de maladie. Plus tard, il est également dit que ce sont toutes les âmes mauvaises qui vont en ce lieu. Toutefois il faut rester prudent quant à cette dernière interprétation, car elle semble souligner l'influence chrétienne qu'ont subie ces textes.

De fait, il est très compliqué d'étudier la vie et le sort du commun des mortels. Autant les textes regorgeant des exploits, des destins des héros, de leurs aventures accompagnées des dieux sont nombreux, autant le sort du commun des mortels est peu représenté. Il est certain que dans un monde où les guerres n'en finissaient pas et où l'idéal héroïque était le courage et la vigueur au combat, il était plus utile d'exalter les hommes respectant cet idéal et non le destin de l'homme commun. De plus, l'homme a toujours porté en lui le besoin d'imaginer des récits où il se grandit et se transcende. Ces mythes et légendes, dans lesquels nos héros évoluent, sont apparus aussi pour cette raison. L'homme n'a jamais voulu où même eu besoin de créer des récits qui retracent un quotidien que celui-ci connaît déjà. Voilà pourquoi les mythologies qu'il a créé de toutes pièces nous parlent surtout de grands héros qui côtoient les dieux et possèdent des destinées hors du commun.

³⁶³ Littéralement « champ de la bataille ». *Ibid.* p. 638.

³⁶⁴ La *Gylfaginning* (chap. 34.) nous dit qu'Odin « précipita Hel dans Niflheimr (le bas-monde) pour qu'elle règne sur neuf mondes et répartisse toutes leurs demeures entre ceux qui viendraient chez elle. ». Voir R. Boyer, *Les Vikings*, p. 336-337.

Conclusion

Les figures féminines régulatrices du destin des guerriers sont nombreuses tant dans la mythologie grecque que scandinave et c'est pourquoi il ne nous a pas été possible d'être totalement exhaustif dans ce mémoire. Nous avons choisi de nous consacrer aux figures exclusivement divines, mais là encore, elles restent nombreuses. Il ne nous aurait pas été possible de mener une étude approfondie si nous avions choisi de toutes les traiter.

Notre étude a d'abord commencé par un état de la question étonnement bref dû à l'originalité de notre sujet. Nous avons alors choisi de découper les grands thèmes que celui-ci aborde et de les approfondir tout au long de notre étude. Nous avons donc poursuivi autour d'une première partie découpée en quatre chapitres qui s'intéressent exclusivement à deux œuvres représentatives, respectivement, des mythologies grecques et scandinaves, *L'Iliade* et *La Völsunga*. Au travers de ces chapitres ciblés sur les deux récits, mais encore relativement généraux, nous explorons les traditions qui gravitent autour des deux œuvres, puis les thèmes de la relation aux dieux et au destin. Il nous a semblé important d'insérer dans ces parties une étude globale des figures féminines avant de commencer un travail plus approfondi.

Nous avons consacré la partie centrale de ce mémoire à une étude plus précise et plus spécifique des divinités féminines régulatrices du destin des héros. Pour ce faire, nous avons resserré notre champ de recherche à un couple par œuvre. Ainsi nous nous sommes particulièrement intéressés à Achille et Athéna, ainsi qu'à Sigurdr et Brynhildr. Nous avons donc consacré aux couples exclusivement, un chapitre avant de nous concentrer plus spécifiquement sur la divinité féminine, en l'occurrence Athéna et Brynhildr. Il nous semblait important d'étudier les relations que nouent celles-ci avec leurs rois souverains mais surtout avec le Destin.

Enfin il nous semblait indispensable de s'intéresser quelque peu au sort du commun des mortels. Puisque ce sont eux qui ont imaginés ces mythes et

légendes, nous souhaitions comprendre ce que ces récits nous donnaient à penser de leur quotidien. Toutefois, nous nous sommes rapidement aperçu qu'il est difficile de rendre compte du cas de l'homme commun dans des récits qui justement content des destins hors du commun. Nous avons alors élargi notre champ de recherche pour tenter de comprendre la relation que nouaient les hommes avec les dieux puis, comment ils envisageaient leur destinée et leur sort après la mort. Force est de constater que lorsqu'il s'agit du sort du commun des mortels, il est bien plus difficile de trouver matière à dissertar.

À travers ce sujet de mythologie comparée, nous avons tenté de rassembler les éléments qui se rapprochent, tels que l'intervention de figures féminines auprès des guerriers, tout en n'oubliant pas de soulever les zones de divergences, telles que la méthode employée par les divinités ou encore la relation des hommes avec les dieux, pour ne citer que ces exemples. Nous avons ainsi pu démontrer que malgré un panthéon qui se ressemble, et Georges Dumézil³⁶⁵ l'avait remarqué avant nous, la relation qu'entretiennent les dieux avec les hommes, ou même les dieux entre eux, ne sont pas du tout les mêmes selon que l'on soit en Grèce antique ou dans l'Islande viking.

Toutefois, nous le disions à l'instant, s'il est un élément sur lequel ces mythologies se rapprochent, c'est la présence de figures féminines qui régulent le destin des hommes de façon général. On les appelle Moires, Moira, Parques chez les Grecs, Nornes ou Valkyries chez les Scandinaves. Jean-Pierre Vernant leur donne le nom des « Figures féminines de la mort ³⁶⁶».

Il est étonnant de toujours trouver des figures féminines partout où la mort frappe. Dans son mémoire de maîtrise en histoire³⁶⁷, Mélanie Laflamme écrit « parce qu'elle [La figure féminine] est en contact avec les forces les plus secrètes et qu'elle entretient un rapport mystérieux au sacré, elle est

³⁶⁵ Et G. Dumézil s'était laissé emporter dans le piège du comparatisme en tentant à tout prix de rassembler les mythologies indo-européennes sous un seul schéma.

³⁶⁶ Le terme est inventé par l'auteur dans son chapitre « Figures féminines de la mort en Grèce » in J. P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Folio-Histoire, Paris, Gallimard, 1999, p. 131-152.

³⁶⁷ M. Laflamme, *FIGURES FÉMININES DE LA MORT EN GRÈCE ANCIENNE : UNE COHÉRENCE DANS LA DIVERSITÉ*, Université du Québec à Montréal, 2007. En ligne : <http://www.archipel.uqam.ca/4767/1/M9783.pdf>

l'intermédiaire naturelle entre les morts et les vivants, d'où sa présence dans les passages que sont la naissance et la mort.³⁶⁸».

La capacité de la figure féminine à donner la vie fait lui offre donc un lien particulier au sacré et fait d'elle un protagoniste de choix quand il s'agit d'arrêter la mort des individus. C'est aussi pour cette raison que dans les pratiques cultuelles, durant les rites funéraires, la femme est également très présente. En Grèce antiques, ce sont elles, plus que les hommes, qui figurent sur les scènes d'offrandes aux morts³⁶⁹ ; quand au Nord de l'Europe, rappelons « l'ange de la mort » mentionnée dans le témoignage d'un diplomate arabe³⁷⁰, chargée, entre autre, d'exécuter une esclave durant les cérémonies funéraires des grands chefs de clan.

Dans ce mémoire nous avons choisi d'explorer les figures féminines dont l'influence sur le destin des héros est positive. Bien que Brynhildr demande la mort de Sigurdr, c'est grâce à ces interventions que le héros abouti à sa destinée. Voilà pourquoi nous pouvons dire que son intervention auprès de Sigurdr est toujours positive.

Peut-être pourrions nous alors envisager, pour notre mémoire de seconde année, d'étudier des figures féminines qui interviennent dans le destin des héros sous un jour plus sombre et afin de semer le trouble, comme le cas, par exemple, d'Héra auprès d'Héraclès.

³⁶⁸ *Ibid.* p. 123.

³⁶⁹ *Ibid.* p. 16-17.

³⁷⁰ I. Fadlân, *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, trad. De M. Canard, Paris, Sindbad, 1988, p. 76-83. Voir également R. Boyer, *L'Edda poétique*, p. 55-60.

Bibliographie

I. Les sources

- Boyer, Régis, *L'Edda Poétique*, Paris, Fayard, 1992, 685 p.
- Boyer, Régis, *Sagas légendaires islandaises*, Famagouste, Paris, Anacharsis, 2012, 1120 p.
- Eschyle, *Tragédies, tome 1 : Les Suppliantes, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 458 p.
- Hésiode, *Théogonie – Les Travaux et les Jours – Bouclier*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2014¹⁸, 242 p.
- Homère, *L'Illiade*, trad. de Mazon P. (en trois volumes), Paris, Les Belles lettres, 1998, 1203 p.
- Hyginus, Caius Julius, *Fabulae*, XCVI, Achilles, en ligne : http://www.hsausburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost02/Hyginus/hyg_fabu.html#c96
- Jouan, François, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens, Des origines de la guerre de Troie à l'Illiade*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, 516 p.
- Virgile, *l'Énéide*, trad. de O. Sers, Paris, Les Belles Lettres, 2015, 680 p.
- Pindare, *Olympiques*, en ligne : <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/pindare/olympiques.htm>

II. Les études

- Andrieu, Gilbert, *Les demi-dieux : les enseignements cachés de la mythologie grecque*, Paris, l'Harmattan, 2013, 229 p.
- Ballestra-Puech, Sylvie, *Les parques, essai sur les figures féminines du destin dans la littérature occidentale*, Toulouse, Edition Universitaire du Sud, 1999, 470 p.
- Bardollet, *Les mythes, les dieux et l'homme, essai sur la poésie homérique*, Vérité des mythes, Paris, Belles Lettres, 1997, 208 p.
- Benoit, Jérémie, « Le Cygne et la Valkyrie. Dévaluation d'un mythe », *Romantisme* 64, 1989, p.69-84.
- Bernard, André, *Guerre et violence dans la Grèce antique*, Histoire, Paris, Hachette 1999, 452 p.
- Bouche-Leclercq, Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Horos, Grenoble, Jérôme Million, 2003, 1101 p.
- Bouvier, David, *Le sceptre et la lyre : l'Iliade ou les héros de la mémoire*, Collection Horos, Grenoble, Jérôme Million, 2002, 711 p.
- Boyer, Régis, *La saga de Sigurdr ou la parole donnée*, Patrimoines Scandinavie, Paris, Les éditions du Cerf, 1989, 292 p.
- Boyer, Régis, *l'Edda poétique*, L'espace intérieur, Paris, Fayard, 1974, 1992². 685 p.
- Boyer, Régis, *Histoire des littératures scandinaves*, Paris, Fayard, 1996, 561 p.
- Boyer, Régis, *Les vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, Bouquins, Paris, Robert Laffont, 2008, 912 p.
- Boyer, Régis, *Sagas légendaires Islandaises*, Famagouste, Paris, Ancharsis, 2012, 1120 p.
- Boyer, Régis, *Les valkyries*, Vérité des mythes, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 222 p.
- Boyer, Régis, *Essai sur le héros germanique*, Collection Kubaba, Paris, l'Harmattan, 2014, 129 p.
- Carlier, Pierre, *Homère*, Paris, Fayard, 1999, 416 p.

- Centre de recherches mythologiques (Nanterre) *Visages du destin dans les mythologies [Texte imprimé] : mélanges Jacqueline Duchemin : actes du Colloque de Chantilly, 1^{er}-2 Mai 1980 / [organisé par le] Centre de recherches mythologique de l'Université de Paris X ; publiés par François Jouan*, Collection d'études mythologiques, Paris, Les belles lettres, 1983, 268 p.
- Chantraine, Pierre « Le divin et les dieux chez Homère » fondation Hardt, in *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon – Entretiens sur l'Antiquité classique, Tome I*, Vandoeuvres, Genève, 1954, p. 47-99.
- Clover, J.Carole ; Lindow, John, *Old Norse-Icelandic Literature : A Critical Guide*, Islandica, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1985, 387 p.
- Cuche, Vincent, « Ὠς μήτηρ. Du caractère maternel d'Athéna », *Cahiers : Mondes anciens* 6, 2015, En ligne, URL : <http://mondesanciens.revues.org/1430> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.1430
- Desautels, Jacques, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne: la mythologie gréco-romaine*, Québec, 1988, Presses Université Laval, 648 p.
- Dubuisson, Daniel, « Parler aux dieux : Présentation », *Revue de l'histoire des religions*, Volume 211, n°2, 1994, p. 131-139.
- Dumézil, Georges, *Mythe et épopée : L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1986⁵, 663 p.
- Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens : précédé de Loki ; Heur et malheur du guerrier* ; Mille & une pages, Paris, Flammarion, 2011, 830 p.
- Ewing, Thor, *Viking Myths : Stories of the Norse Gods and Goddesses*, E-book, 204 p.
- Gravier, Maurice ; Delbouille, Maurice, *Les Relations Littéraires Franco-Scandinaves Au Moyen Age : Acte du colloque de Liège (Avril 1972)*, Paris, Les Belles Lettres, 1975, 355 p.
- Guelpa, Patrick, *Dieux et Mythes nordiques*, Savoir Mieux, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaire du Septentrion, 1998, 130 p.

- Guisard, Philippe ; Laizé, Christelle (sous la direction de) *Les dieux et les hommes* ; Cultures antiques, Paris, Ellipses, 2010, 453 p.
- Guthrie, William, Keith, Chamber, M. Guillemin (trad. De), *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, Payot, 1956, 431 p.
- Jaillard, Dominique, « Kûdos arèsthai (emporter le kûdos) ; Le kûdos des rois, des guerriers et des athlètes au miroir des dieux », *Gaïa* 11, 2007, p. 85-99.
- Jouan, François, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens, Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, 516 p.
- Kefallonitis, Stavroula ; *L'Iliade, Homère*, Paris, Bréal, 2000, 130 p.
- Laflamme, Mélanie, *Figures féminines de la mort en Grèce ancienne : Une cohérence dans la diversité*, Université du Québec à Montréal, 2007, en ligne : <http://www.archipel.uqam.ca/4767/1/M9783.pdf>
- Legras, Bernard, *Éducation et culture dans le monde grec*, Cursus, Paris, Amand Colin, 2012, 156 p.
- Louden, Bruce, *The Iliad : Structure, Myth and Meaning*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006, 320 p.
- Mackowiak, Karin, « De moira aux Moirai, de l'épopée à la généalogie. (Iliade, Odyssée, Théogonie) », *Dialogues d'histoire ancienne* 1, 2010, p. 9-49.
- Malamoud, Charles et Vernant, Jean-Pierre (sous la direction de), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 2003, 408 p.
- Nagy, Gregory, J. Carlier et N. Loraux (trad. De), *Le meilleur des Achéens, la fabrique du héros dans la poésie archaïque*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 442 p.
- Otto, Walter, C. N Grimbert et A. Morgant (trad. De), *Les dieux de la Grèce*, Paris, Payot, 2004, 336 p.
- Payen, Pascal, *Les revers de guerre en Grèce ancienne, Histoire et historiographie*, Paris, Belin, 2012, 445 p.
- Renaud Krantz, *Structures de la mythologie nordique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1972, 234 p.
- Séchan, Louis, « Le sacrifice d'Iphigénie », *Revue des études grecques*, Volume 44, n°208, 1931, p. 368-426.

- Sève, Michel, « Qu'est-ce qu'un dieu grec ? », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, Volume 1, n°2, 2006, p. 133-146.
- Severyns, Albert, *Les dieux d'Homère*, Mythes et religions, Paris, Presses universitaires de France, 1996, 143 p.
- Simek, Rudolf, Guelpa Patrick (trad. De), *Dictionnaire de la mythologie germano-scandinave*, Patrimoine de l'Europe, Paris, les éditions du Porte-Glaive, 1996, 452 p.
- Somville, Pierre, « Homère ou l'impartialité tragique », *L'antiquité classique*, 66, 1997, p. 249-254.
- Vernant, Jean-Pierre, *L'univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines*, Paris, Point, 1998, 247 p.
- Vernant, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour*, Folio-Histoire, Paris, Gallimard, 1999, 240 p.
- Vernant, Jean-Pierre, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Points Histoire, Paris, Seuil, 1999, 428 p.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs ; Œuvres Coffret en 2 volumes : Religions, rationalités, politique, I*, Opus, Paris, Seuil, 2007, 3789 p.
- Vidal-Naquet, Pierre, *Le monde d'Homère*, Tempus, Paris, Perrin, 2002, 176 p.
- Vinciane Pirenne-Delforge et Gabriella Pironti, « Les Moires entre la naissance et la mort : de la représentation au culte », *Études de lettres* 3-4, 2011, p. 93-114.
- Wathelet, Paul, « Athéna chez Homère ou le triomphe de la déesse », *Kernos* 8, 1995, p. 167-185.
- Woronoff, Michel, « Iliade d'Homère », in *L'héroïsme*, Prépas l'épreuve de français, Paris, Armand Colin, 2000, p. 35-80.

Annexes

Annexe 1



Figure 1 : Les Trois Nornes, Centre viking de Ribe au Danemark.

Introduction	6
État de la question	13
Première Partie : <i>L'Iliade</i> et la <i>Völsunga</i>. À la découverte des œuvres. ..	18
Chapitre I. L'épopée homérique	20
I. Le sujet.....	20
II. Principaux messages de l'œuvre.....	24
III. Tradition et transmission des œuvres homériques.....	28
Chapitre II. <i>Iliade</i> : mécanismes narratifs	31
I. La relation hommes-dieux.....	31
II. <u>La relation des hommes au destin</u>	37
III. <u>Les divinités féminines régulatrices du destin des guerriers</u>	40
Chapitre III. Les sagas légendaire du Nord de l'Europe	44
I. La tradition des sagas	44
II. Que nous conte la saga ?	48
III. Quels messages transmet la saga ?	52
Chapitre IV. La <i>Völsunga</i> : mécanismes narratifs	55
I. La relation des hommes et des dieux.....	55
II. La relation des hommes au Destin	59
III. Les figures féminines régulatrices du destin des guerriers	62
Deuxième partie : Les divinités féminines régulatrices du destin des guerriers	64
Chapitre I. Le couple divinité féminine-guerrier	66
I. Comment le couple se forme-t-il ?	66
II. Dans quels contextes narratifs le couple intervient-il ?	70
III. Comment la construction du couple influe-t-elle sur le destin du guerrier ?	74

Chapitre II. Les divinités féminines face aux puissances sùpremes	77
I. Rapport au dieu suprême	77
II. Négociations concernant le destin	81
Troisième partie : Le sort du commun des mortels	84
I. Le commun des mortels face aux divinités	86
II. Destinée du commun des mortels et sort réservé après la mort	90
Conclusion.....	94
Bibliographie.....	98
I. Les sources.....	99
II. Les études.....	100
Annexes.....	104